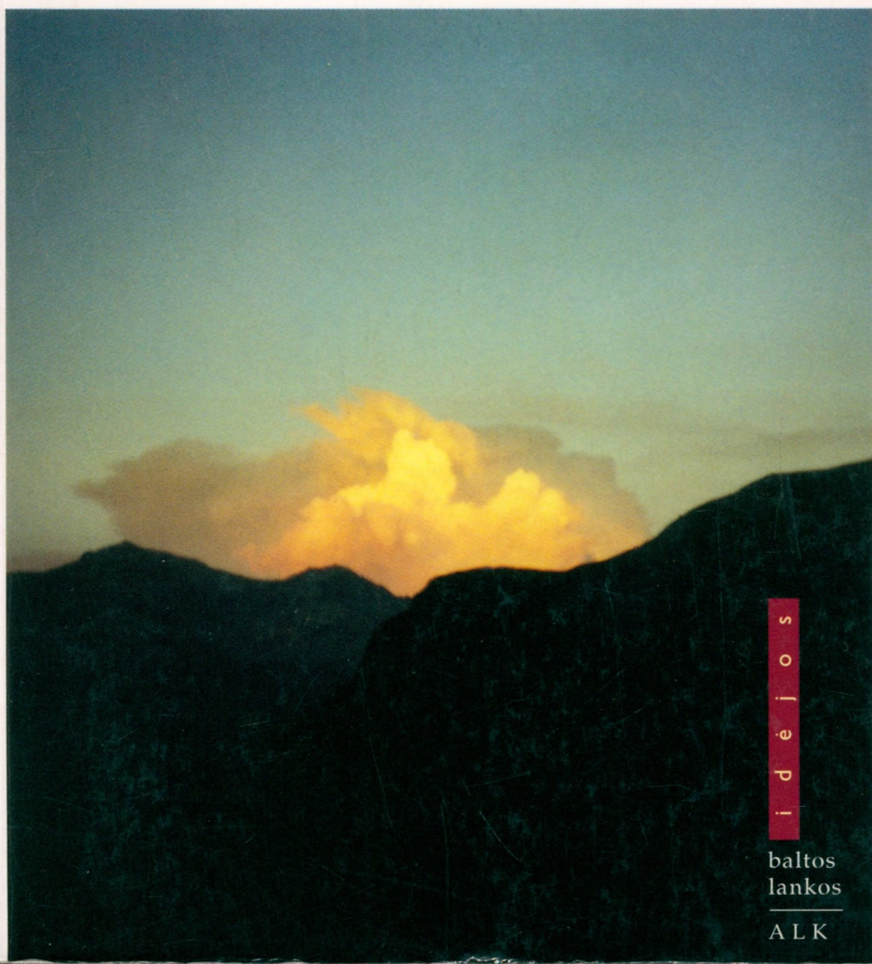
Religija

Jacques Derrida,
Gianni Vattimo ir kiti



Religija

Religija

Seminaras, vykęs Kaprio saloje, vadovaujant Jacques'ui Derrida ir Gianni Vattimo

Dalyvavo Maurizio Ferraris, Hansas Georgas Gadameris, Aldo Giorgio Gargani, Eugenio Trías ir Vincenzo Vitiello

baltos lankos

Knygos leidimą parėmė Atviros Lietuvos fondas

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme de Participation à la Publication "Oscar Milosz", bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Lituanie et du Centre Culturel français de Vilnius

Knygos leidimą remia Prancūzijos Užsienio reikalų ministerija, Prancūzijos Ambasada Lietuvoje, Prancūzų kultūros centras (Oskaro Milašiaus programa knygų leidybai remti)

Jacques'o Derrida tekstą iš prancūzų kalbos vertė Marius Daškus,
redagavo Nijolė Keršytė
Gianni Vattimo tekstą iš italų kalbos vertė Rita Šerpytytė
Eugenio Trías tekstą iš ispanų kalbos vertė Dalius Jonkus,
redagavo Marius Daškus
Aldo Giorgio Gargani tekstą iš italų kalbos vertė Jonas Vilimas,
redagavo Jūratė Skersytė
Vincenzo Vitiello tekstą iš italų kalbos vertė Birutė Žindžiūtė-Michelini,
redagavo Jūratė Skersytė
Maurizio Ferrariso tekstą iš italų kalbos vertė Jonas Vilimas,
redagavo Nijolė Keršytė ir Marius Daškus
Hanso Georgo Gadamerio tekstą iš vokiečių kalbos vertė Lina Kliaugaitė,
redagavo Marius Daškus

Versta iš *La Religion*, sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris: Seuil, 1996, taip pat iš itališkų, ispaniškų bei vokiškų originalų tekstų

Viršelyje panaudota Augustino Beinaravičiaus nuotrauka
Apipavidalino Vida Kuraitė

Rinko ir maketavo BALTOS LANKOS
Printed in Lithuania
ISBN 9986-813-12-3

Turinys

GIANNI VATTIMO

Aplinkybės

Naudojuosi proga tarti keletą žodžių – ne apie religiją, o apie šios iniciatyvos šaknis. 1992 metais Giuseppei Laterzai gimė mintis mūsų kasmetinio leidinio *Italijos filosofija* patirtį perkelti į platesnius, Europos masto vandenis; uždavinys sukurti naują leidinį buvo patikėtas Jacques'ui Derrida ir man; teliko pasirinkti temą. Aš pagalvojau apie religiją ir pasidalijau mintimis su Maurizio Ferrarisu. Po kiek laiko, tų pačių metų lapkričio mėnesį, dar neaptarę reikalo su Editions du Seuil redaktoriumi Thierry Marchaisse'u, Maurizio Ferraris ir Giuseppe Laterza kreipėsi į Jacques'ą Derrida prašydami vienu žodžiu nusakyti būsimo projekto turinį; atsakymas buvo tas pats: religija.

Tokio „laiko dvasią" atitinkančio sutapimo, balansuojančio tarp iš anksto duotos harmonijos ir gryno atsitiktinumo, mums pakako, kad centrine imtume laikyti būtent šią temą, šį turinį. Be abejo, nuo tada, kai Hegelis rašė, kad pamatinį jo epochos jutimą išreiškia frazė: „Dievas mirė", laikai pasikeitė. Tačiau ar „mūsų" laikas (kuris, kaip ir Hegelio laikmetis, prasidėjo kartu su Kristaus gimimu) tikrai toks jau skirtingas? Ir ar tas reiškinys, klaidingai vadinamas „religijos atgimimu" (besiskleidžiantis ne tiek bažnyčiose, kurios kuo toliau, tuo labiau tuštėja, kiek parlamentų rūmuose, teroristų grupuotėse ir žiniasklaidos priemonėse), tikrai yra visai kas kita negu „Dievo

mirtis"? Štai kokį klausimą esame (be abejo, kaip ir visi kiti šiandien) sau iškėlę, štai kokį klausimą mes pateikėme sukviestiems savo draugams ir kolegoms.

Kadangi laiko dvasia nėra Šventoji Dvasia, mums pasirodė, kad raštu paprašius kolegų pasisakyti „apie religiją" problemų mums iškiltų daugiau negu bet kada anksčiau. Štai kodėl mes Kaprio saloje surengėme seminarą, prie kurio organizavimo geranoriškai prisidėjo *Istituto italiano per gli studi filosofici*; už ką kuo karščiausiai – kaip ir visuomet – dėkoju jo prezidentui Gerardo Marotta ir sekretoriui Antonio Gargano. Būtent šis susitikimas, vykęs 1994 metų vasario 28–kovo 1 dienomis, kartais minimas čia pateikiamuose – ypač Jacques'o Derrida – straipsniuose.

Pabaigoje norėtume padėkoti visiems draugams, sutikusiems atvykti į Kaprį ir nustatyto laiko ribose pasidalijusiais su mumis savo mąstymo vaisiais. Dar labiau dėkojame Hansui Georgui Gadameriui, nepabūgusiam, kaip ir Platono Parmenidas, dar kartą žengti į *logoi* jūrą.

JACQUES DERRIDA

Tikėjimas ir žinojimas

Du „religijos" šaltiniai paprasto proto ribose

Italikas

1. *Kaip „aptarti religiją"? kalbėti apie* religiją? *Ypač apie* vieną *religiją tikrąja to žodžio prasme šiandien? Kaip išdrįsti be baimės ir drebėjimo* šią dieną *kalbėti apie ją vienaskaita? Ir dar tiek mažai, ir taip paskubomis? Kam užtektų akiplėšiškumo teigti, kad aptariamoji tema yra atpažįstama ir kartu nauja? Kokios savikliovos prireiktų, norint sutalpinti ją į keletą aforizmų? Kad įgautume mums būtinos drąsos, arogancijos arba ramybės, galbūt reikia dėtis, kad vieną akimirką mes* abstrahuojamės, *abstrahuojamės nuo visko, arba beveik nuo visko, darome tam tikrą abstrahavimosi judesį. Galbūt reikia ryžtis pačiai konkrečiausiai ir prieinamiausiai, tačiau tuo pat metu ir pačiai nevaisingiausiai abstrakcijai.*

*Ar reikia gelbėtis pasitelkus abstrakciją, ar reikia gelbėtis nuo jos pačios? Kur yra išganymas? (1807 metais Hegelis rašo: „*Wer denkt abstrakt?" – „Denken? Abstrakt? – *Gelbėkis, kas gali!" atsako jis, ir būtent prancūziškai, šitaip perteikdamas riksmą –* „Rette sich, wer kann!" – *išdaviko, norėjusio vienu kartu išvengti ir mąstymo, ir abstrakcijos, ir metafizikos – kaip „maro".)*

2. *Išgelbėti, būti išgelbėtam, išsigelbėti. Štai jums ir pirmasis klausimas: ar galima diskursą apie religiją atskirti nuo diskurso apie išganymą, tai yra apie sveikumą, šventumą, sakralumą, nepa-*

*žeistumą, nepaliestumą, neliečiamumą (*sacer, sanctus, heilig, holy *– ir jų galimus atitikmenis daugybėje kitų kalbų)? O išganymas – ar tai būtinai atpirkimas blogio, kaltės ar nuodėmės akivaizdoje arba atsižvelgiant į jų dydį? Dabar: kur* yra *blogis? blogis* šiandien, *šiuo metu? Tarkime, kad egzistuoja pavyzdinis ir niekur anksčiau nepasitaikęs blogio, ir netgi radikalaus blogio pavidalas, blogio, kuris atrodo būdingas tik mūsų, ir jokiam kitam, laikui. Ar nustatę* šito *blogio tapatybę suprasime, kas galėtų būti mūsų laiko išganymo pavidalas arba pažadas, o kartu ir – kuo išskirtinas religingumas, apie kurio sugrįžimą rašoma visuose laikraščiuose?*

Taigi mes norėtume, pačiu laiku, religijos klausimą susieti su abstrahavimosi blogio klausimu. Su radikalia abstrakcija. Ne su abstrakčiu mirties, blogio arba mirties ligos pavidalu, o su tomis blogio formomis, kurios tradiciškai siejamos su radikaliu išrovimu, *taigi ir su abstrakcijos [atliekamu] nušaknijimu, paliesdami – tačiau daug vėliau –* abstrakcijos [pasireiškimo] vietas*: mašinas, techniką, techninius mokslus ir ypač teletechnologinę transcendenciją. „Religija ir* mechanē*", „religija ir kibererdvė", „religija ir skaitmeninės sistemos", „religija ir digitalinės sistemos", „religija ir virtualusis erdvėlaikis": kad trumpame traktate tilptų visos šios temos, turint omeny mums skirtą laiko limitą, mes norėtume sukurti nedidelį diskursyvinį aparatą, kuris, nors ribotas ir tobulintinas, nebūtų visiškai jau niekam tikęs.*

Siekdami šiandien abstrakčiai *mąstyti apie religiją, atsispirsime nuo šių abstrahavimosi galybių ir ryšimės, pačiu laiku, iškelti štai tokią hipotezę: visų šitų abstrahavimosi ir atskyrimo jėgų (nušaknijimo, delokalizavimo, dezinkarnavimo, formalizavimo, universalizuojančio schematizavimo, objektyvacijos, telekomunikacijos ir t.t.) atžvilgiu „religija" yra antagonistiška* ir sykiu *tarsi pakartotinai jas patvirtina siūlydama dar daugiau. Nes žinojimas* ir *tikėjimas, techniniai mokslai („kapitalistiniai" ir besiremiantys pasitikėjimu)* ir *įtikėjimas*,*

* Norint atskirti prancūzų *foi* ir *croyance*, teko verčiant įvesti skirtį *tikėjimas – įtikėjimas*. Pirmuoju atveju turimas omeny tvirtas, motyvuotas, dažnai institucionalizuotas (religinis) tikėjimas, kitu – bet koks tikėjimas, dažnai neįsisą-

pasitikėjimo kreditas, patikimumas, tikėjimo aktas visada buvo tvirtai susiję* – toje pačioje vietoje – *ten, kur susijungia jų priešybės. Štai kodėl turime aporiją – lyg ir nėra kur eiti, nėra kelio, išeities, išganymo – ir kalbame apie du šaltinius.*

3. *Turbūt norint ryžtis abstrakcijai ir aporijai be išeities, reikia iš pradžių pasitraukti į dykumą, gal net atsiskirti kokioje saloje. Ir papasakoti kokią trumpą istoriją, kuri nebūtų mitas. Žanras: įsivaizduokite, „vieną kartą", vieną vienintelį kartą,* vieną dieną, *vienoje saloje, arba dykumoje, susiruošę „aptarti religiją", keli* žmonės, *filosofai, profesoriai, hermeneutikai, atsiskyrėliai, arba anachoretai, maloniai praleis laiką vaizduodami nedidelę, ezoterišką ir kartu egalitarinę, draugišką ir kartu brolišką bendruomenę. Galbūt reikėtų dar* konkretizuoti *šios bendruomenės kalbą, nustatyti jos laiko ir erdvės ribas, nusakyti vietą ir kraštovaizdį, prabėgusią akimirką,* dieną, *datuoti tai, kas skubru ir efemeriška, individualizuoti, tarytum buvo rašomas* dienoraštis, *iš kurio vėliau išplėšta keletas puslapių. Žanro dėsnis: sieninio kalendoriaus principas (bet jūs tiesiog neužsičiaupdami kalbėjote apie* dieną*). Data: 1994, vasario 28. Vieta: sala, Kaprio sala. Viešbutis, stalas, aplink kurį susėdę mes draugiškai šnekučiuojamės, beveik be tvarkos, be* dienotvarkės, *be slaptažodžių, išskyrus vieną**, patį aiškiausią ir patį tamsiausią žodį:* religija. *Mums atrodo, mes įstengsime pasirodyti tikį – pasitikėjimo aktas – kad visi turime iš dalies tokį patį išankstinį supratimą. Elgiamės taip, tarsi iš dalies vienodai suvoktume tai, ką „religija" reiškia visomis tomis kalbomis, kuriomis mes manomės – kiek pasitikėjimo mumyse šią dieną! – moką kalbėti. Tikime, kad šis žodis bent šiek tiek patikimas. Kaip ir Heideggeris apie tai, ką jis vadino*

---

monintas, neturintis pagrįstų motyvų ir istorijos. (Čia ir toliau žvaigždute žymimos vertėjo ir redaktorės pastabos.)

* Pranc. *crédit*. Lietuvių kalboje jau vartojama sąvoka „pasitikėjimo kreditas". Be to, ir pats autorius kartais mini *crédit fiduciaire*.

** Žodžių žaismas: „sans ordre, sans *ordre du jour*, sans mot d'ordre, sauf un mot..." *Mot d'ordre* ‚slaptažodis' prancūzų kalboje turi bendrašaknį dėmenį su prieš tai einančiais žodžiais.

būties leksikos Faktum *(Sein und Zeit pradžioje), tikime iš anksto suprantą (ar manomės turį suprasti), ką reiškia šis žodis, bent tam, kad galėtume klausinėti, ir siekdami tyrinėti šitą temą. Tačiau – turėsime prie to sugrįžti daug vėliau – nieko nėra mažiau tikro negu toks* Faktum *(abiem šiais atvejais!), ir* galbūt *visas šis religijos klausimas nurodo, kiek mažai čia esama tikrumo.*

4. *Pradėdamas preliminarų pasikeitimą nuomonėmis prie anksčiau minėtojo stalo, Gianni Vattimo pasiūlo man improvizuotai pateikti keletą prielaidų. Leiskite man jas čia priminti, išskirtas italiku, kaip savotišką eskiziškai ir telegrafiškai parašytą įžangą. Be abejo, kitaip atrodančiame tekste, kurį parašiau vėliau, spaudžiamas negailestingų laiko ir erdvės rėmų, išryškėjo ir kiti teiginiai. Turbūt tai jau visai kita istorija, tačiau, kad ir kiek būčiau nutolęs nuo žodžių, kuriuos tąkart, tą dieną, išdrįsau ištarti, atmintis nesiliaus vedžioti mano plunksnos.*

Visų pirma pasiūliau, atsisakius, kiek tik įmanoma, nepatiklumo arba neigiamos nuostatos, iškelti į apmąstymo šviesą realią ir unikalią situaciją – situaciją, kurioje mes visi tada buvome atsidūrę – faktus, mus vienijantį tikslą, datą, vietą. Juk mes iš tiesų sutikome atsiliepti į* dvejopą *– filosofinį ir kartu leidybinį –* pasiūlymą, *iš kurio natūraliai tučtuojau išplaukė* dvejopas *– kalbos ir tautos –* klausimas. *Vadinasi, kai šiandienos šviesoje** kyla* kitas *„religijos klausimas", atsiranda šiuolaikiška ir nauja duotybė, pakartotinai pasirodo – dar nematytu pavidalu – šis nenusakomo amžiaus, pasaulinio, arba planetinio, masto reiškinys, mes turime atsižvelgti į kalbą, tiksliau tariant, į šnektą, literatūriškumą, rašymą, žodžiu, į tai, kas yra bet kurio* apreiškimo, *bet kurio* įtikėjimo *sudėtinis elementas, kas paskutiniame analizės etape nebeskaidoma ir nebeišverčiama, – tačiau ta šnekta neatskiriama, visų pirma, nuo* socialinio, *politinio, šeimyninio, etninio, bendruomeninio saito, nuo*

* Verčiama stengiantis kiek įmanoma arčiau laikytis originalaus teksto faktūros (*porter au jour de la réflection*).
** Pranc. *au jour d'aujourd'hui.* Plg. ankstesnę išnašą.

tautos ir nuo liaudies: tai autochtonija, žemė ir kraujas, kuo toliau, tuo labiau problemiškas ryšys su pilietybe ir valstybe. Šiais laikais bet kokios religinės pasijos istorinis kūnas yra kalba ir tauta. Štai, pavyzdžiui, pasiūlytasis tarptautinis kolokviumo tekstų leidimas, kaip ir šis filosofų susibūrimas, priklauso visų pirma „Vakarams", o paskui bus patikėtas, tai yra sykiu ir apribotas, kelioms Europos kalboms – toms, kuriomis kalbame čia, Kapryje, šioje Italijos saloje: vokiečių, ispanų, prancūzų, italų.

5. *Esame netoli nuo Romos, tačiau nebesame Romoje. Mes dviem dienoms tikrąja žodžio prasme izoliuoti, atskirti saloje, Kaprio kalvose, ten, kur eina skiriamoji riba tarp to, kas romietiška*, ir to, kas itališka, – čia galėtume įžvelgti simbolį viso to, kas gali pastūmėti žengti į šalį nuo romietiškumo apskritai. Mąstydami „religiją" mąstome tai, kas „romietiška". To nepadarysi nei Romoje, nei per daug toli nuo Romos. Proga arba būtinybė* prisiminti *to kažko, vadinamo „religija", istoriją: visa tai, kas daroma ir sakoma* jos vardu, *turėtų išsaugoti kritinę šio pavadinimo atmintį. Europoje jis buvo visų pirma lotyniškas. Tad štai jums duotis, kuri bent jau išoriškai lieka atsitiktine ir kartu prasminga riba. Ji verčia mus į ją atsižvelgti, apmąstyti, tematizuoti, datuoti. Sunku ištarti „Europa", neturint omeny Atėnų–Jeruzalės–Romos–Bizantijos, religinių karų, karo dėl Jeruzalės ir Morijos kalno priklausomybės, dėl Abraomo, arba Ibrahimo, „Aš čia", ištarto aukojant pareikalautą nepaprastą „auką", aklai atnašauto mylimiausiojo sūnaus, pareikalautos mirties bausmės arba mirčiai atiduotų vienintelių palikuonių, repeticijos, nutrūkusios Pasijų išvakarėse. Vakar (taip, būtent vakar, vos prieš keletą dienų) įvyko skerdynės Hebrone prie Patriarchų kapo – vietoje, kurioje susiliečia vadinamosios abraominės religijos*

* Pranc. *romain.* Čia persipynę keletas prasmių, kurias Derrida paeiliui pasitelkia pagal kontekstą. Be akivaizdaus ryšio su Romos imperija, su miestu Roma, kurios neatsiejamos nuo krikščionybės ištakų, prancūzų kalboje yra ir trečia reikšmė ‚susijęs su Romos katalikų bažnyčia', kurią autorius labai dažnai turi omeny. Taigi skaitant lietuviškame vertime žodžius *romietis, romietiškumas,* reikia nepamiršti ir pastarosios reikšmės.

ir sykiu eina simbolinė jų fronto linija. Mes atstovaujame ir kalbame keturiomis skirtingomis kalbomis, tačiau mums bendra „kultūra", sakytume, yra akivaizdžiai krikščioniška, na gal dar judėjiška-krikščioniška. Tarp mūsų, deja, nėra nė vieno musulmono, bent jau šioje preliminarioje diskusijoje, tuo tarpu būtent į islamą dabar turbūt turėtume nukreipti savo žvilgsnį. Nėra nė vieno ir kitų kultų atstovo. Nė vienos moters! Turėsime į tai atsižvelgti: kalbėti ir už šiuos nebylius liudininkus, nors ne vietoj jų, ir iš to padaryti kuo išsamesnes išvadas.

6. *Kodėl taip sunku mąstyti apie šį reiškinį, skubotai pavadintą „religijų sugrįžimas"? Kodėl jis mums toks netikėtas? Kodėl jis ypač stebina tuos, kurie naiviai manė, kad egzistuoja alternatyva – arba Religija, arba Protas, Švietimas, Mokslas, Kritika (marksistinė kritika, nyčiška genealogija, froidiška psichoanalizė ir jų palikimas) – tarsi pirmoji turėjo baigtis atsiradus pastariesiems? Priešingai, norint mąstyti minėtąjį „religingumo sugrįžimą", reikėtų remtis visai kita schema. Ar toje frazėje slypi tai, ką* doxa *nerišliai apibrėžia kaip „fundamentalizmą", „integrizmą", „fanatizmą"? Štai turbūt vienas iš tų klausimų, į kuriuos istorinės būtinybės verčiami mes turime atsakyti pirmiausia. Ir kodėl iš visų abraominių religijų, iš visų „fundamentalizmų" arba „integrizmų", kurie pasižymi universalumu, nes šiandien jie skleidžiasi* visose *religijose, kalbame būtent apie islamą? Tačiau elkimės atsargiau su šiuo žodžiu. Tai, kas paskubomis telkiasi po „islamiškumo" vėliava, šiandien,* atrodo, *išsaugo pirmaujančias pozicijas pasauliniu arba geopolitiniu mastu, nes naudoja ypatingą fizinę prievartą, kai kada demonstratyviai pažeidžia demokratinį modelį ir tarptautinę teisę („Rushdie byla" ir daugelis kitų, taip pat „teisė į literatūrą"), nes jo nusikaltimų „religijos vardu" forma yra archajiška ir kartu moderni, demografiniai matmenys – milžiniški, o jis pats įgauna falocentrines ir teologinės politikos formas. Kodėl? Reikės aiškiai atskirti: islamas – tai ne islamizmas, niekada nepamirškime to, tačiau pastarasis veikia pirmojo* vardu, *ir tai yra sunkus vardo klausimas.*

7. *Anaiptol neatsitiktinai vardas sustiprina tai, kas įvyksta, kas daroma arba sakoma religijos* vardu, *šiuo atveju – islamo vardu. Be to, tiesiogiai arba ne, teologinė politika – kaip ir visos tos sąvokos (pradedant demokratija ir sekuliarizacija, arba net teise į literatūrą), kuriomis aplimpa tokio pobūdžio klausimai – yra ne tik europietiška, bet ir graikiška-krikščioniška, graikiška-romietiška. Mus čia užguls įvairiausi klausimai apie vardą ir apie tai, „kas yra daroma kieno nors vardu": klausimai apie vardą „religija", apie Dievo vardus, apie tai, ar tikrinis vardas priklauso, ar nepriklauso kalbos sistemai, taigi apie jo neišverčiamumą, tačiau drauge ir apie jo iteratyvumą (tai yra apie tai, dėl ko jis tampa pakartojamumo, idealizavimo vieta, taigi dabar ir* technē, *techninių mokslų, o kreipiantis per atstumą – ir teletechninių mokslų vieta), apie jo ryšį su apeliavimo maldoje (kuri, kaip sako Aristotelis, nėra nei teisinga, nei klaidinga) performatyvumu, apie jo ryšį su tuo, kas bet kokiu performatyvumu, kaip ir bet kokiu kreipiniu ar bet kokiu paliudijimu, apeliuoja į kito tikėjimą ir šitaip išsiskleidžia priesaikos* pavidalu.*

8. *Šviesa turi savo vietą. Diena taip pat. Niekada neatskirsime saulės spindulio nuo jo topografinio apibrėžimo: egzistuoja religijos fenomenologija, pati religija yra fenomenologija, Rytų, Levanto ir Viduržemio jūros mįslė, plytinti regimybės geografijoje. Šviesa* (phos) *yra visur, kur ši* archē *užsako diskursą ir pati jį pradeda, o bendrąja prasme* (phos, phainesthai, phantasma, *taigi šmėkla ir t.t.) sužadina pirmapradiškesnės raiškos galimybę tiek filosofiniame, tiek apreiškimo* (Offenbarung), *arba atverties* (Offenbarkeit), *diskurse. Pirmapradiškesnės – reiškia artimesnės šaltiniui, vieninteliam ir tam pačiam šaltiniui. Visur šviesa diktuoja tai, ką dar vakar naiviai tikėtasi išlaisvinti iš religijos arba net jai priešpriešinti ir kieno ateitį šiandien reikėtų permąstyti* (Aufklärung, *Švietimo epocha,* Lumières, Enlightenment, Illuminismo). *Neužmirškime: indoeuropiečių kalba dar neturėjo jokio termino „įvardijančio pačią*

* Pranc. *foi jurée* – pažodžiui ‚prisiektas tikėjimas'. Pagal kontekstą dar galima versti ir ‚duotas žodis'.

religiją, kultą, dvasininką ir net asmeninius dievus", bet jau turėjo „pačią ‚dievo' sąvoką (deiwos), *kurios ‚pirminė reikšmė' yra ‚švytintis' ir ‚dangiškas'" (Benveniste).*[1]

9. *Štai šioje šviesoje ir štai po šiuo dangumi įvardijame šią dieną* tris vietas: *sala, Pažadėtoji žemė, dykuma. Tai trys aporinės vietos: be išeities ar praminto kelio, be vieškelio, be atvykimo stotelės, be išorės, kurios žemėlapis būtų* numatomas, *o programa* apskaičiuojama. *Šios trys vietos* įpavidalina *mūsų akiratį, čia ir dabar. (Tačiau reikėtų apmąstyti arba išsakyti tam tikrą akiračio nebuvimą, o tai padaryti nubrėžtose ribose bus sunku. Paradoksalu, bet akiračio nebuvimas sąlygoja pačią ateitį. Iškilęs įvykis turi padaryti spragą bet kokiame laukimo akiratyje. Štai iš kur supratimas, kokia praraja slypi šiose vietose, pavyzdžiui – dykuma dykumoje, kur nei galima, nei reikia įžiūrėti ateinant tai, kas turėtų arba galėtų –* galbūt – *ateiti. Tai, kam dar reikia* leisti ateiti.*)*

10. *Ar tai atsitiktinumas, kad mes – beveik visi* viduržemiečiai *savo kilme ir kiekvienas iš mūsų* viduržemietis *tam tikro magnetizmo dėka – nežiūrint tokios daugybės skirtumų, gręžėmės* į vieną, tam tikrą fenomenologiją (vėl šviesa)? Ar tai atsitiktinumas, kad mus, kurie čia šiandien susirinkome šioje saloje ir, žinoma, daugiau ar mažiau slapta turėjome pasirinkti arba priimti kvietimą, kad mus visus vieną dieną suviliojo galimybė atsimesti nuo Husserlio fenomenologijos ir užsiimti hermeneutika, kuriai tiek daug davė religinio teksto egzegezė? Tuo labiau įpareigojanti tampa mūsų užduotis: nepamiršti to arba tų, kuriuos ir kurias ši numanoma sutartis ar šis „buvimas kartu" turėtų palikti už ribų. Reikėtų – būtų reikėję – iš pradžių būtent jiems suteikti žodį.*

[1] É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Éditions de Minuit, 1969, t. 2, p. 180. Dažnai remsiuosi Benveniste'u, kad perleisčiau jam dalį atsakomybės, kai su tokiu tikrumu kalbama, pavyzdžiui, apie „pirminę reikšmę" – saulės ir šviesos atveju – taip pat apie visai kitus dalykus. Šis tikrumas atrodo gana perdėtas ir daugiau negu problemiškas.

* Pranc. *orientés* – aliuzija į šviesą, į kurią gręžiasi visi augalai.

11. *Prisimintina ir tai, ką aš pagrįstai, o gal ir ne, laikau kol kas akivaizdžiu dalyku: kad ir koks būtų mūsų santykis su religija apskritai, paskui – su vienokia ar kitokia religija, nesame nei dvasininkai, supančioti luomo saitų, nei teologai, nei kvalifikuoti arba kompetentingi religijos išpažinėjai, nei bet kokios religijos priešai ta prasme, kuria, kaip manoma, galėjo būti kai kurie vadinamieji Švietimo epochos filosofai. Tačiau, man atrodo, būtent todėl mes turime kai ką bendro: kalbant ne per daug tiesmukiškai, jeigu mes ir neatiduodame besąlygiškai pirmenybės, tai nors jaučiame neribotą potraukį tam, kas politikos sferoje vadinama demokratine respublika – universaliai pritaikomu modeliu, tam, kas susieja filosofiją su visuomeniniais reikalais, su viešumu, vėl su dienos šviesa, vėl su Švietimo epocha, vėl su dorybę spinduliuojančia viešąja erdve, ir šitaip išlaisvina ją nuo bet kokios išorinės (nepasaulietinės, nesekuliarinės) valdžios, pavyzdžiui, nuo dogmatikos, ortodoksijos arba religinių autoritetų (nuo tam tikro* doxa *arba įtikėjimo režimo, nors tai nereiškia, kad jis būdingas kiekvienam tikėjimui). Mes, be abejo, pabandysime – čia ir dabar – bent analogijos būdu (tačiau aš grįšiu prie to vėliau) ir bent jau tol, kol (ir kadangi) mes čia kalbėsimės, žengti į priekį apdairiai ir vis stabtelėdami, atlikdami savotišką* epochē, *kurios esmė – pagrįstai, o gal ir ne, nes problema sunki – mąstyti religiją (arba parodyti ją) „paprasto proto ribose".*

12. *Su tuo artimai susijęs klausimas: kokia šiandien nauda iš šio „kantiško" judesio? Į ką šiandien būtų panaši knyga, pavadinta, kaip ir Kanto,* Religija paprasto proto ribose? *Ši* epochē *suteikia progą ir tam tikram politiniam įvykiui – apie tai jau esu bandęs užsiminti kitur.*[2] *Ji aptinkama net demokratijos istorijoje, kai teologiniam diskursui teko įgauti* via negativa *pavidalą ir net kai jis, atrodo, primygtinai kalbėjo apie uždarą bendruomenę, iniciacinį mokymą, hierarchiją, dykumą ar ezoterinį atsiskyrimą saloje.*[3]

[2] Žr. *Sauf le nom*, Paris: Galilée, 1993, ypač p. 103 sq.
[3] Čia reikėtų nurodyti mano straipsnį „Comment ne pas parler?", in *Psyché*, Paris: Galilée, 1987, p. 535 sq., kuriame analogiškame kontekste nuodugniau nagrinėjau šias hierarchijos ir „topolitologijos" temas.

13. *Anksčiau, prieš salą, – ir Kapris niekada netaps Patmu, – buvo Pažadėtoji žemė. Kaip galima improvizuoti ir leistis įtraukiamam į pokalbį apie ją? Kaip galima nebijoti ir nedrebėti prieš bedugnę šios temos didybę? Juk Pažadėtosios žemės įvaizdis irgi esmiškai sujungia vietos pažadą su istoriškumu? Istoriškumui šiandien galėtume suteikti daugiau negu vieną prasmę. Pirmiausia, istoriškumas yra rafinuota religijos sąvokos pusė, jos istorijos, jos genealogijų, sluoksnis po sluoksnio gulančių jos vartojamose kalbose bei jos varde, istorija. Reikės atskirti: tikėjimo niekada nebuvo ir niekada nebus galima sutapatinti su religija, nei – pridurkime dar ir šitai – su teologija. Sakralumas ir šventumas nebūtinai yra religiniai dalykai griežtąja šio žodžio prasme – jeigu tokia yra. Mums reikės sugrįžti prie šio vardo – „religija" – tapsmo ir semantikos tyrinėjant jo romietišką vakarietiškumą ir kartu jo užmegztus ryšius su abraominiais apreiškimais. Pastarieji nėra vien tik įvykiai. Tokie įvykiai įgauna prasmę tik suteikdami istorijai istoriškumą, o įvykiui – įvykiškumą. Skirtingai nei kitos „tikėjimo", „šventumo", „nepaliestumo" ir „nepažeistumo", „sakralumo", „dieviškumo" patirtys, skirtingai nei kitos struktūros, kurias abejotinos analogijos pagalba bandytume pavadinti „religijomis", Testamentų ir Korano apreiškimai neatskiriami nuo paties apreiškimo* istoriškumo. *Žinoma, tą istoriškumą riboja jų akiračio mesijiškumas arba eschatologiškumas, tačiau tas pats akiratis iš pat pradžių atveria jam kelią.*

14. *Čia turime kitą istorinį matmenį, kitokį istoriškumą nei tas, apie kurį kalbėjome neseniai, nebent pirmasis glūdėtų antrojo* viduje. *Kokiu būdu atsižvelgti į šią istoriškumo istoriją tyrinėjant šiandien* religiją paprasto proto ribose*? Kaip ją* sušiuolaikinti, *kaip susieti su politinio ir technomokslinio proto istorija, tačiau tuo pat metu ir su radikalaus blogio istorija, su jo pavidalais, kurie niekada nebuvo vien tik pavidalai ir kurie – tai ir yra visas blogis – nuolatos išranda vis naują blogį? Dabar mes žinome, kad „radikalus žmogiškosios širdies ištvirkimas", apie kurį kalba Kantas (I, 3), nėra* vienintelis *ir nėra duotas vieną kartą visiems laikams, tarytum jis*

būtų galėjęs gimdyti tik savo paties pavidalus ir tropus. Galbūt galėtume paklausti, ar tai turėjo omeny Kantas primindamas, kad Raštas „reprezentuoja" istorinį ir laikišką radikalaus blogio pobūdį, net jeigu tai yra tik „reprezentavimas" (Vorstellungsart – *'išraiškos būdas'), kuriuo Raštas naudojasi atsižvelgdamas į žmogiškosios prigimties „silpnumą" (I, 4). Ir visa tai nepaisant to, kad Kantas verčiasi per galvą stengdamasis racionaliai paaiškinti blogio prigimtį, kuri lieka protui nesuvokiama, ir tuo pat metu (baigdamas pirmąją iš* Bendrųjų pastabų) *tvirtina, kad interpretuodamas Raštą protas peržengia savo kompetencijos ribas ir kad iš visų kada nors buvusių „viešųjų religijų" tik krikščioniškoji yra „morali". Keistas teiginys, tačiau į kiekvieną iš jo prielaidų reikia žiūrėti labai rimtai.*

15. *Iš tiesų, Kanto akimis žiūrint – jis tai formuluoja labai aiškiai – egzistuoja tik dvi religijų šeimos ir, trumpai tariant,* du *religijos* šaltiniai *arba* dvi *jos* kiltys, *taigi dvi genealogijos, kurios – dar reikia patyrinėti, kodėl – vadinamos tuo pačiu, tikriniu arba bendriniu, vardu:* paprasto kulto (des blossen Cultus) religija *siekia „Dievo malonių", tačiau gilumoje ir iš esmės ji yra neveikli, moko tik maldų ir troškimų. Žmogus šioje religijoje neturi tapti geresnis, kad ir per nuodėmių atleidimą. O* morali (moralische) religija *lemia dorą gyvenseną* (die Religion des guten Lebenswandels). *Ji valdo* veiksmus, *jiems* pajungia *ir nuo jų* atskiria žinojimą, *ji įsako tapti geresniu,* veikti *link šio tikslo siekiant, kad „būtų laikomasi tokio principo: 'Nėra esmiška nei juo labiau būtina kiekvienam žinoti, ką Dievas daro arba padarė, kad jį išganytų', svarbu žinoti tai, ką jis* pats turi padaryti, *kad taptų vertas šios pagalbos". Šitaip Kantas apibrėžia „mąstantį* (reflektierende) *tikėjimą" – tai samprata, kurios galimumo aptarimas galėtų tapti puikia pradžia mūsų diskusijai. Esmiškai nepriklausantis nuo jokio istorinio apreiškimo ir tuo būdu atitinkantis grynojo praktinio proto racionalumą,* mąstantis tikėjimas *teikia pirmenybę* anapus žinojimo esančiai gerai valiai. *Taip jis* priešpriešinamas *„dogmatiniam"* (dogmatische) *tikėjimui. Ši opozicija „dogmatiniam tikėjimui"*

atsiranda dėl to, kad pastarasis teigia žinąs, *taigi nepripažįsta skirtumo tarp tikėjimo ir žinojimo.*

Tačiau tokios priešpriešos principą – štai kodėl į ją atkreipiau dėmesį – galėtume atrasti ne vien tik apibrėžimo, taksonomijos arba teorijos lygmenyje. Juo naudodamiesi ne tik galime vadinti heterogeniškas religijas tuo pačiu vardu. Jo padedami šiandien galėtume apibrėžti vietą, kur vyksta konfliktas (jeigu ne karas) kantiškąja to žodžio prasme. Dar šiandien, kad ir laikinai, jis galėtų padėti mums įstruktūrinti aptariamąją problematiką.

Ar mes pasiruošę nesvyruodami aptarti visas kantiškosios tezės implikacijas bei padarinius? Ši tezė atrodo tvirtai suręsta, paprasta ir svaiginanti: pasak jos, krikščioniškoji religija yra vienintelė tikrai „morali" religija; jai, tik jai vienai patikėta kilni misija: išvaduoti „mąstantį tikėjimą". Taigi iš to būtinai seka, kad grynasis moralumas ir krikščionybė ir iš esmės, ir konceptualiai yra neatskiriami. Krikščionybė neegzistuoja be grynojo moralumo, nes krikščioniškasis apreiškimas mums pasako kažką esmiško apie pačią moralumo idėją. Todėl mintis apie gryną, tačiau nekrikščionišką moralę būtų absurdiška. Tai peržengtų intelekto ir proto ribas, o sąvokos prieštarautų viena kitai. Kategorinio imperatyvo besąlyginis universalumas yra evangeliškas. Moralinis įstatymas yra giliai įrašomas mūsų širdyse kaip Pasijos prisiminimas. Kreipdamasis į mus, jis kalba krikščioniškąja šnekta – antraip jis tyli.

O juk šios Kanto tezės (kurią mes vėliau norėsime susieti su tuo, ką pavadinsime pasaulio lotynizavimu*) esminius postulatus galima priskirti ir Nietzschei, nors jis ir kariauja prieš Kantą negailestingą karą. Nietzsche turbūt kalbėjo apie „judaizmą-krikščionybę", tačiau vieta, kurią tarp jo privilegijuotų taikinių užima šventasis Paulius, rodo, jog niršo jis kaip tik ant krikščionybės, tam tikro, krikščionybei būdingo, polinkio į vidujybę – ir kaip tik jai, jo manymu, tenka pati didžiausia atsakomybė. Žydai ir europietiškasis judaizmas, jo akimis žiūrint, dar įkūnytų desperatišką pastangą priešintis – bent jau tada, kai priešinamasi – paskutinį iš vidaus plaukiantį protestą prieš šią krikščionybę.*

Ši tezė, be abejo, kai ką pasako apie pasaulio istoriją – nei daugiau nei mažiau. Nurodysime dar labai schematiškai du iš galimų jos padarinių ir du iš tokios daugybės paradoksų:

1) Apibrėždamas „mąstantį tikėjimą" ir tai, kas neatskiriamai susieja grynojo moralumo idėją su krikščioniškuoju apreiškimu, Kantas griebiasi paprasto principo *logikos, kurios esmę ką tik išdėstėme: norint elgtis moraliai, reikia, trumpai tariant, viską daryti taip, tarytum Dievas neegzistuotų arba jau nebesirūpintų mūsų išganymu. Taigi moralus ir kartu krikščionis (jeigu krikščionis turi būti moralus) yra tas, kuris vadovaudamasis gera valia nebesikreipia į Dievą; trumpai tariant, tas, kuris elgiasi taip, tarsi Dievas būtų mus apleidęs. Praktinio proto „postulato" sąvoka leidžia mąstyti (tačiau kartu ir teoriškai suspenduoti) Dievo egzistenciją, sielos laisvę arba nemirtingumą, dorybės ir laimės sąjungą, ir tuo pat metu įtvirtina šį radikalų atskyrimą bei, trumpai tariant, prisiima racionalią ir filosofinę atsakomybę už šį apleidimą – tokia yra apleidimo pasekmė* čia, patyrimo lygmenyje. *Ar tai tik nėra bandymas kitais žodžiais pasakyti, kad krikščionybė gali įvykdyti savo moralinę paskirtį, o moralė – savo krikščioniškąją paskirtį tik tada, kai ji išgyvens čia, fenomeniškoje istorijoje, Dievo mirtį, ir tai įvyks visiškai anapus Pasijos figūrų? Kad krikščionybė – tai Dievo mirtis, kurią tuo būdu pranašauja ir primena Kantas Švietimo epochos modernybėje? Tokiu atveju judaizmas ir islamas būtų turbūt paskutinės dvi monoteistinės religijos, kurios dar tebemaištauja prieš visa tai, kas mūsų pasaulio sukrikščioninime reiškia Dievo mirtį, mirtį Dievuje, dvi monoteistinės, nepagoniškos religijos, kurios nepriima ne tik Dievo mirties, bet ir daugio Dievuje (Pasija, Trejybė ir t.t.), dvi monoteistinės religijos, kurios tebėra ganėtinai svetimos graikiškos-krikščioniškos, pagoniškos-krikščioniškos Europos širdyje, ganėtinai svetimos Europai, reiškiančiai Dievo mirtį, ir kurios stengiasi* bet kokia kaina *priminti, kad „monoteizmas" reiškia ir tikėjimą Vieniu, gyvu Vieniu, ir įtikėjimą vieninteliu Dievu.*

2) Ar tik ne kita kryptimi nei ši logika, jos griežtas formalizmas ir jos galimi tęsiniai skinasi kelią Heideggeris? Juk savo Sein und

Zeit *jis primygtinai tvirtina, kad pirmapradė „sąžinė"* (Gewissen), *buvimas-atsakingu-kaltu-skolingu* (Schuldigsein) *arba paliudijimas* (Bezeugung) *yra* ikimoralinio *(arba ikietinio, jeigu „etiką" suprantame kaip* ethos, *kurį Heideggeris laiko išvestine, neadekvačia ir vėlyva sąvoka) ir kartu* ikireliginio *pobūdžio. Tuo būdu grįžtume šiapus to, kas moralę sulydo su religija, t.y. šiuo atveju – su krikščionybe. Iš principo tai leidžia atkartoti nyčiškąją moralės genealogiją, tik ten, kur to reikėtų, labiau ją nukrikščioninant, nušaknijant tai, kas dar liktų joje iš krikščioniškosios kilties. Tokia strategija tuo suktesnė ir reikalingesnė Heideggeriui, kuo ilgiau šis lieja pyktį ant krikščionybės arba bando ja atsikratyti – ir tuo tūžmingiau, kuo stipriau turbūt jaučia nebegalėsiąs neigti tam tikrų archikrikščioniškųjų ontologinio pasikartojimo ir egzistencialinės analitikos motyvų.*

Ką mes čia vadiname „logika", jos „griežtu formalizmu" ir jos „galimais tęsiniais"? Tai pats dėsnis, būtinybė, kurioje, kaip matome, užprogramuotos, be abejo, begalinės varžytuvės, iš proto vedantis pusiausvyros tarp šių „pozicijų" nebuvimas. Pastarąsias paeiliui arba vienu metu gali užimti tie patys „subjektai". Šiandien iš vienos religijos į kitą keliaujantys „fundamentalizmai" ir „integrizmai" hiperbolizuoja šias varžytuves. Jie jas užaštrina tuo momentu, kai, – prie to sugrįšime vėliau, – pasaulio lotynizavimas (ta keista krikščionybės, kaip Dievo mirties patyrimo, ir teletechnomokslinio kapitalizmo sąjunga) pasiekia savo viešpatavimo viršūnę ir kartu ribą, įtvirtina savo visagalybę ir kartu žengia išsekimo keliu. Trumpai tariant, įsitraukusieji į šias varžytuves gali jas pakreipti į bet kurią pusę, ginti bet kurias „pozicijas", visas iš karto arba vieną paskui kitą, ir privesti jas iki visiško kraštutinumo.

Ar atsiskyrimas nuo bendraamžiškumo sau pačiam, bet kokios šiandienos užtemdoma diena, – ar tai nėra beprotybė, absoliutus mūsų laikų anachronizmas?

16. *Šitaip* mąstantis tikėjimas *apibrėžiamas pirmojoje iš keturių* Parerga, *kuriomis baigiasi kiekviena* Religijos paprasto proto ribose *dalis. Šios* Parerga *nėra integrali knygos dalis; jos „nepriklau-*

so religijai grynojo proto ribose", jos su ja „ribojasi" arba prie jos „prisišlieja". Taip sakau dėl tam tikra prasme teotopologinių ir net teoarchitektoninių priežasčių: šios Parerga *galbūt sudaro rėmus, kuriuose mes galėtume* šią dieną *įrašyti savo apmąstymus. Juoba kad pirmõsios* Parergon, *papildžiusios antrąjį veikalo leidimą, antraeilis uždavinys* (parergon) *būtų pašalinti neginčijamo moralumo plotmėje keblumus, susijusius su transcendentiniais klausimais. Perkeliant pastaruosius į religijos dirvą, moralinės idėjos suteršia jų transcendentinį grynumą. Taip gali atsitikti du kartus dviem būdais, ir į tokį kvadratą šiandien galima būtų įsprausti – aišku, tinkamai atlikus transpozicijas – programą, skirtą analizuoti keturiuose pasaulio kampuose „religijos vardan" įvykdyto blogio formas. Kol kas pakaks pavadinimų ir, pirmiausia, kriterijų (gamtiška / antgamtiška, vidinis / išorinis, teorinė šviesa / praktinis veiksmas, konstatuojamas / performatyvus): 1) vadinamoji* vidinė *patirtis (patyrus Viešpaties malonę):* fanatizmas *arba apšviestojo* entuziazmas (Schwärmerei)*; 2) vadinamoji* išorinė *patirtis (susidūrus su stebuklu):* prietaringumas (Aberglaube)*; 3) tariami* proto *prašviesėjimai apmąstant tai, kas antgamtiška (paslaptys,* Geheimnisse*):* iliuminizmas, *adeptų klejonės; 4) pavojingas mėginimas* paveikti *antgamtiškumą (priemonės malonei pasiekti):* stebukladarystė.

Ar Markso mintis, esą religijos kritika yra bet kokios ideologijos kritikos prielaida, esą religija yra ideologija par excellence *ir net bet kokios ideologijos bei fetišizavimo tendencijų matrica, – ar ši mintis, norėjo jis to ar ne, išsitektų minėtosios racionalios kritikos parerginiame* lauke? *O gal, – tai labiau įtikėtina, tačiau sunkiau įrodoma – ji jau dekonstruoja fundamentaliai krikščionišką Kanto aksiomatiką? Mes galėtume čia aptarti ir šį klausimą – be abejo, patį neaiškiausią, nes nėra tikra, ar pačios marksistinės kritikos principai dar nepasikliauja tikėjimo bei žinojimo, praktinio teisingumo bei pažinimo heterogeniškumu. Tačiau galbūt šis heterogeniškumas galų gale nėra svetimas veikalo* Religija paprasto proto ribose *įkvėpimui ir dvasiai. Juolab kad tos blogio formos tiek diskredituoja,* tiek ir *akredituoja šį „pasitikėjimo kreditą", vadinamą*

tikėjimo aktu. Jos ir atmeta, ir paaiškina, jos reikalauja turbūt labiau negu bet kada anksčiau atsigręžti į religiją, į tikėjimo principą – kad ir į radikaliai pasitikėjimu paremtą jo pavidalą, būdingą minėtajam „mąstančiam tikėjimui". Būtent šią mechaniką, šį mašinalų religijos sugrįžimą aš ir norėčiau čia aptarti.

17. *Tad kaip mąstyti – paprasto proto ribose – religiją, kuri, netapdama vėl „gamtos religija", būtų šiandien tikrai universali? Ir kuri to siekdama nebekreiptų dėmesio į krikščioniškąją arba net abraomiškąją paradigmą? Koks būtų tokios „knygos" projektas? Mat pasirodžius* Religijai paprasto proto ribose, *joje kalbama apie Pasaulį, kuris tuo pačiu yra ir Senoji-Naujoji Knyga. Kas slypi šiame projekte – prasmė ar šansas? Geopolitinis šansas ar geopolitinė prasmė? O gal pati mintis apie tokį projektą savo šaknimis ir savo tikslais lieka krikščioniška? Ir ar būtinai tai būtų riba – riba kaip* riba? *Krikščionis – lygiai kaip ir žydas arba musulmonas – būtų tas, kuris puoselėtų abejonę dėl šios ribos, dėl šios ribos* egzistavimo *arba dėl* galimybės *ją* redukuoti *į visai kitą ribą, į įprastinę ribos figūrą.*

18. *Turėdami šiuos klausimus galvoje, galėtume išbandyti* dvi pagundas. *Schematiškai imant, viena jų būtų „hėgeliška": ontoteologija, finaliniu atsikvėpimu aprašyta* Dvasios fenomenologijos *arba* Tikėjimo ir žinojimo *išvadose, apibrėžia absoliutų žinojimą kaip religijos tiesą, pranašauja „naujųjų laikų religiją"* (Religion der neuen Zeit), *pagrįstą jausmu, jog „pats Dievas mirė". „Begalinis skausmas" joje kol kas yra tik „akimirka"* (rein als Moment), *ir* moralinis *empirinės egzistencijos* paaukojimas *žymi tik absoliučios Pasijos arba spekuliatyvinio Didžiojo Penktadienio* (spekulativer Karfreitag) *laiką. Dogmatinės filosofijos ir gamtos religijos turi išnykti, ir iš paties didžiausio „atšiaurumo", iš paties atšiauriausio bedieviškumo, iš kenozės, iš pačios giliausios Dievo nebuvimo* (Gottlosigkeit) *tuštumos turi prisikelti pati giedriausia, aukščiausią savo visybę pasiekusi laisvė. Ontoteologija skiriasi nuo tikėjimo, maldos ar aukos, ji sunaikina religiją, tačiau – kitas para-*

doksas – gali būti, kad būtent ji skatina teologinį ir ekleziastinį – ir net religinį – tikėjimo tapsmą. Kita pagunda *(šis žodis tinka turbūt dar dėl daugelio priežasčių) būtų „heidegeriško" pobūdžio: anapus šios ontoteologijos, ten, kur pastaroji nepažįsta nei maldos, nei aukos. Tada tektų leisti atsiskleisti „atverčiai"* (Offenbarkeit), *kurios šviesa užlietų mus pirmapradiškiau negu bet koks apreiškimas* (Offenbarung). *Be to, tektų skirti* teo-*logiją (diskursą apie Dievą, tikėjimą arba apreiškimą) ir* teio-*logiją (diskursą apie dieviškąją būtybę, apie dievybės esmę ir dieviškumą). Tektų pažadinti nepaliestą sakralumo, šventumo arba nepažeistumo* (heilig) *patirtį. Mes turėsime visą savo dėmesį sutelkti į šią grandinę, pradėdami nuo paskutiniojo žodžio* (heilig), *nuo šio vokiečių kalbos žodžio, kurio semantikos istorija, atrodo, vis dėlto atsispyrė tai griežtai takoskyrai, kuria Levinas nori atskirti gamtišką, „pagonišką", vadinasi, graikišką-krikščionišką sakralumą nuo (žydų) įstatymo – prieš atsirandant arba jau viešpataujant romietiškajai religijai – šventumo.*[4] *Kai dėl „romietiškumo"*[5], *tai juk Heideggeris, pradedant* Sein

[4] Žinoma, lotyniškas (ir net romietiškas) žodis, kurį vartoja Levinas, pavyzdžiui, knygoje *Du sacré au saint* (Paris: Ed. de Minuit, 1977), yra tiesiog hebrajiško žodžio (*kiduš*) vertinys.

[5] Plg., pavyzdžiui, Martino Heideggerio *Andenken* (1943): „Kai poetai yra savojoje būtyje, jie yra *pranašiški*. Tačiau jie nėra ‚pranašai' judėjiška-krikščioniška šio žodžio prasme. ‚Pranašai' šiose religijose neapsiriboja vien pirmapradžio Šventybės žodžio (*das voraufgründende Wort des Heiligen*) pranašavimu. Jie tuojau pat paskelbia dievą, kuriuo paskui galima bus remtis kaip tikriausia išganymo nežemiškoje palaimoje garantija. Neiškreipkime Hölderlino poezijos ir neįžvelkime joje ‚religiškumo', būdingo tai ‚religijai', kuri tėra romietiškas būdas (*eine Sache der römischen Deutung*) aiškinti žmonių ir dievų santykius." Poetas nėra nei „aiškiaregys" (*Seher*), nei žynys (*Wahrsager*). „Poetinėje pranašystėje išsakyta Šventybė (*das Heilige*) tik atveria dievų pasirodymo laiką ir nurodo tą vietą, kur yra istorinei lemčiai paklūstančio žmogaus buveinė (*die Ortschaft des Wohnens*) šioje žemėje [...]. Poetinė svaja yra dieviška, tačiau ji nesvajoja apie dievą." (*Gesamtausgabe*, t. IV, p. 114.) Beveik po dvidešimties metų, 1962-aisiais šis protestas nukrypsta prieš Romą, prieš iš esmės romietišką religijos pavidalą. Jis susieja modernųjį humanizmą, techniką, politiką ir teisę. Po apsilankymo ortodoksų vienuolyne Kaisariani, esančiame kalnuose virš Atėnų, tęsdamas kelionę po Graikiją, Heideggeris pažymi: „Tai, ką ši bažnytėlė turi krikščioniško, harmoningai

und Zeit, *imasi ontologiškai ir egzistenciališkai kartoti krikščioniškuosius motyvus, isskobdamas ir išgremždamas juos iki jų pirmapradės užuomazgos. Taigi iki ikiromietiškosios užuomazgos. Juk keletą metų anksčiau, 1921-aisiais, jis prisipažino Löwithui, kad, norėdamas priimti tą dvasinį palikimą, kuris konstituoja jo „aš esu" faktiškumą, jis turįs pasakyti „aš esu ,krikščionis teologas'". O tai nereiškia „romietis". Prie to dar grįšime.*

19. *Savo pačiu abstrakčiausiu pavidalu aporija, kurią čia nagrinėsime, galbūt atrodytų šitaip: ar atvertis* (Offenbarkeit) *yra pirmapradiškesnė už apreiškimą* (Offenbarung)*, taigi nepriklausoma nuo jokios religijos? Nepriklausoma savo patyrimo struktūromis ir jomis besiremiančia analitika? Ar ne čia yra, jeigu ne paties tikėjimo, tai bent „mąstančio tikėjimo" kilmės vieta? O gal atvirkščiai, apreiškimo įvykio esmė būtų atskleisti pačią atvertį, šviesos pradą, pirmapradę šviesą, pačią matomybės nematomybę? Turbūt būtent tai čia pasakytų tikintysis arba teologas, ypač pirmapradės krikščionybės,* Urchristentum, *krikščionis, priklausantis liuteroniškajai tradicijai, kuriai Heideggeris prisipažino esąs tiek skolingas.*

---

tebedera su antikine Graikija, čia viešpatauja dvasia (*das Walten eines Geistes*), kuri nenusilenks teisiniam ir valstybiniam Romos Bažnyčios ir jos teologijos mąstymui (*dem kirchenstaatlich-juristischen Denken*). Toje vietoje, kur dabar įsikūrė vienuolyno bendrija, kadaise būta ‚pagoniškos' Artemidės šventyklos (*ein „heidnisches" Heiligtum*)". (*Séjours (Aufenthalte)*, Paris: Ed. du Rocher, 1989, p. 71; F. Vezino vertimas kiek pakeistas.)
Anksčiau, keliaudamas Korfo salos – dar viena sala – pakrantėmis, Heideggeris prisimena, kad *kita sala*, Sicilija, Goethei pasirodė artimesnė Graikijai. Ir tai prisiminęs jis dviem sakiniais „bruožus, būdingus suromietintai ir suitalintai (*römisch-italienischen*) Graikijai", matomai „moderniojo humanizmo šviesoje", susieja su prasidėjusiu „mašinų amžiumi" (ibid., p. 19). O kadangi, kaip atsimename, sala simbolizuoja mūsų pasiryžimą, tokia kelionė po Graikiją lieka ypač Heideggeriui „viešnage" (*Aufenthalt*), stabtelėjimu nekaltybėje (*Scheu*) netoli Deloso, matoma arba demonstratyvia meditacija apie tai, ką atskleidžia tas pavadinimas. Delosas – tai irgi „šventa" arba „nepažeista" sala (*die heilige Insel*) (ibid., p. 50).

20. *Sambrėškis. Taigi sutemos vis tirštėja. Paspartinkime žingsnį ir pabaikime: yra dar* trečioji vieta, *kuri būtų galėjusi būti* daugiau *nei archipirmapradė: pati anarchiškiausia ir labiausiai anarchijai atvira vieta, ne sala, ne Pažadėtoji žemė, bet tam tikra dykuma – ir ne apreiškimo dykuma, o dykuma* dykumoje, *dykuma, kuri įgalina, atveria, išskobia arba ištempia iki begalybės* kitą. *Kraštutinės abstrakcijos ekstazė arba egzistencija. Žinoma, čia, šioje dykumoje be vieškelio ir be vidujybės mums kryptį dar nurodytų* religio *ir* relegere *galimybė, tačiau* prieš *užsimezgant* religare *„ryšiui" (ši etimologija problemiška ir, be abejo, išvesta atgaline data),* prieš *užsimezgant ryšiui tarp žmonių arba tarp žmogaus ir dievo dieviškumo. Ir tai būtų tarytum sąlyga minimalaus semantinio krūvio „ryšiui": skrupulingumo (*religio*) stabtelėjimas, drovos susilaikymas, taip pat tam tikras* Verhaltenheit, *apie kurį savo* Beiträge zur Philosophie *kalba Heideggeris, pagarba pasikartojimui ir atsakomybė už jį, laiduojant sprendimą arba tvirtinimą (*re-legere*), užmezgantį ryšį su pačiu savimi, kad užmegztų ryšį su* kitu. *Net jeigu jį galima vadinti socialiniu saitu, apskritai – ryšiu su* kitu, *šis pasitikėjimo „ryšys" užsimegztų prieš susikuriant bet kokiai konkrečiai bendruomenei, bet kokiai pozityviai religijai, bet kokiam onto-antropo-teologiniam akiračiui. Jis susietų grynas atskirybes dar iki bet kokio socialinio arba politinio apibrėžtumo, dar iki bet kokio intersubjektyvumo, netgi iki šventybės (arba šventumo) ir profanybės priešpriešos. Gali pasirodyti, kad viskas paverčiama dykuma – šio pavojaus nenuneigsi – tačiau tai darant galima ir, priešingai,* įgalinti *tai, kam, atrodytų, dykuma kelia grėsmę. Dykumos abstrakcija gali suteikti pagrindą visam tam, ko jos pagalba stengiamasi išvengti. Štai iš kur religingumo potvynių ar atoslūgių, jo abstrahavimosi ar vengimo dviprasmiškumas arba dvilypumas. Taigi šio ato-slūgio* į dykumą dėka pakartojame tai, kas* suteiks pagrindą** *tam, vardan ko norėtume protestuoti prieš jį, prieš tai, kas tik* iš pažiūros *yra tiesiog tuščia ir neapibrėžta abstrakcija.*

* Pranc. *re-trait* ‚atsitraukimas, pasitraukimas'.

** Pranc. *aura donné lieu* – pažodžiui ‚suteiks vietą'.

Kadangi viskam apsakyti turi pakakti poros *žodžių, pavadinkime šias dvilypes ištakas* dviem vardais. *Nes čia ištakos yra pats dvilypumas – tiek viena, tiek kita. Įvardykime šiuodu šaltinius, šiuodu šulinius arba šiuodu pėdsakus, kol kas dar neįžiūrimus dykumoje. Suteikime jiems du, vis dar „istoriškus", vardus, nes vienokia ar kitokia istorijos sąvoka pati savaime tampa netinkama. Tam reikalui pasitelkime – savaime suprantama,* laikinai *ir vadovaudamiesi pedagoginiais arba retoriniais sumetimais – „mesijiškumą" ir, kita vertus,* chōra, *kaip aš jau bandžiau, tik kruopščiau, kantriau ir, viliuosi, griežčiau padaryti kituose savo darbuose.*[6]

21. Pirmasis vardas: mesijiškumas, *arba mesianybė be mesianizmo. Tai būtų atsivėrimas ateičiai arba kito at-ėjimui* kaip *teisingumo prasid-ėjimui, tačiau be laukimo akiračio ir pranašiško spėjimo. Kito atėjimas gali įgauti išskirtinio įvykio pavidalą tik tada, kai niekaip neįmanoma numatyti jį* ateinant, *kai kitas ir mirtis – ir radikalus blogis – mus gali užklupti bet kurią akimirką. Tai galimybės, kurios atveria ir kartu gali bet kada nutraukti istoriją arba bent* įprastinę *istorijos tėkmę. Tačiau būtent apie šią įprastinę tėkmę kalba filosofai, istorikai, o dažnai ir revoliucijos (teorijos) klasikai. Pertraukti arba sudraskyti pačią istoriją, padaryti tai apgalvotai, priėmus sprendimą, kuriuo gali būti leidžiama ateiti kitam ir apsimetama, tarsi* sprendimą priėmė kitas: *net tada, kai jis savaime pasirodo manyje, tai visada būna sprendimas, kurį priėmė kitas, nors tai jokiu būdu neišlaisvina manęs nuo atsakomybės. Mesijiškumas drąsiai pasitinka absoliutų netikėtumą ir, kad ir tuo pačiu fenomenaliniu – taikos arba teisingumo – pavidalu, pasitikdamas nežinią tokio pat abstraktumo lygmenyje, turi tikėtis (laukti nesitikėdamas) kaip gero, taip ir blogo: viename iš jų visada glūdi atvira kito galimybė. Tokia yra „bendroji patirties struktūra". Ši mesijiškumo dimensija nepriklauso nuo jokio mesianizmo, nesivadovauja jokiu konkrečiu apreiškimu, nėra jokios abraominės reli-*

[6] Žr. *Khôra* ir *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993) bei *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994).

gijos nuosavybė (net jeigu čia, „tarp mūsų", man reikia dėl esminių priežasčių, sąlygojamų kalbos ir vietos, kultūros, pasirinktų retorinių priemonių bei istorinės strategijos – apie tai kalbėsiu vėliau – tebevadinti ją abraomiškosiose religijose vartojamais vardais).

22. *Su šiuo laukimu susijęs nenumaldomas teisingumo troškimas. Akivaizdu, kad laukimo nesutvirtina ir neturi sutvirtinti joks žinojimas, įsisąmoninimas, numatymas, programa. Ši abstrakti mesianybė nuo pat pradžių yra būdinga tikėjimo, patikėjimo* arba į žinojimą neredukuojamo pasitikėjimo kredito bei patikimumo patirčiai, kuri per liudijimą „pagrindžia" bet kokį ryšį su* kitu. *Vien tik šis teisingumas, kurio aš netapatinu su teise, leidžia tikėtis anapus „mesianizmų" esant universalizuojamą atskirybių kultūrą, kurioje vis dėlto gali išryškėti abstrakti vertimo neįmanomumo galimybė. Jis iš anksto būdingas pažadui, tikėjimo aktui arba raginimui tikėti, kuriuos galima aptikti bet kuriame kalbėjimo akte ir bet kuriame kreipimesi į* kitą. *Tik* šito *– ne kokio kito ir ne iki bet kurio kito – tikėjimo universalizuojama kultūra įgalina „racionalų" ir universalų diskursą „religijos" tema. Ši visiškai apnuoginta, kaip ir priklauso, mesianybė, šis tikėjimas be dogmų, apgraibom slenkantis absoliučioje naktyje, neįspraustini į jokią mūsų tradicijoje priimtą opoziciją, pavyzdžiui, proto ir mistikos priešpriešą. Ji pasirodo visur, kur nenumaldomai mąstydama visiškai racionali analizė išryškina tokį paradoksą: įstatymo pagrindas – įstatymo dėsnis, institucijos įkūrimas, konstitucijos radimasis – yra „performatyvus" įvykis, negalintis priklausyti tam visetui, kurį jis grindžia, įkuria ar įteisina. Toks įvykis savo atveriamų dalykų logikos požiūriu negali būti įteisintas. Jis yra* kito *sprendimas ten, kur joks sprendimas nėra įmanomas. Nuo tol protui tenka jame atpažinti tai, ką Montaigne'is ir Pascalis vadina neginčijamu „mistiniu autoriteto pagrindimu". Taip suprantama* mistika *įtikėjimą arba pasitikėjimo*

* Pranc. *le croire*; autoriaus nusikaltas daiktavardis iš veiksmažodžio *croire* ‚tikėti'. Šiuo atveju teko verstis lietuvišku *patikėjimas*, kaip dar vienu šaknies *tik-* variantu. Prasmės atžvilgiu, manytume, autoriaus nuostatai per daug nenusižengiama.

kreditą, pasitikėjimą arba kliovą, paslaptį (čia ji reiškia „mistiškumą") sujungia su pamatu, su žinojimu, vėliau dar pridursime – su mokslu kaip „veika", kaip praktine teorija ir teorine praktika, tai yra su tikėjimu, su performatyvumu ir su technomoksline arba teletechnologine atliktimi. Kai šis pamatas pagrįsdamas įlūžta, kai jis išnyksta po tuo, ką pagrindžia, tą akimirką, kai jis pasimeta dykumoje ir pameta netgi savo pėdsaką bei paslapties atmintį, tik tada „religija" gali prasidėti vis iš naujo: kone automatiškai, mechaniškai, mašinaliai,* spontaniškai. Spontaniškai – *tai yra, kaip nurodo pats žodis, tarsi trykštų iš šaltinio,* sponte sua, *ir kartu automatiškai kaip mašina. Atnešdama ir gera, ir bloga, be jokio tikrumo, be antropoteologinio akiračio. Be šios dykumos dykumoje nebūtų nei tikėjimo akto, nei pažado, nei ateities, nei laukimo nelaukiant mirties ir* kito, *nei santykio su* kito *atskirybe. Šią dykumą dykumoje (kuri* tokia panaši, kad galima apsirikti – *tačiau negalima sutapatinti – į negatyvųjį kelią, tiesiamą per ją nuo pat graikiškos-judėjiškos-krikščioniškos tradicijos atsiradimo) gali lydėti sėkmė, jeigu, nušaknijus ją pagimdžiusią tradiciją, ją ateologizavus, ši abstrakcija, neneigdama tikėjimo, išlaisvins universalų racionalumą ir nuo jo neatskiriamą politinę demokratiją.*

23. Antrasis vardas *(arba pats pirmiausias įvardijimas**) būtų* chōra, – *ją Platonas nurodo dialoge* Timajas[7], *tačiau neįstengia pakartotinai įsisavinti rišlioje autointerpretacijoje. Kai atsiveria tam tikro korpuso, sistemos, kalbos arba kultūros vidus,* chōra *nurodo abstraktų erdviškumą,* tiesiog vietą, *absoliučios išorybės vietą,*

* Pranc. *le fiable*; autoriaus nusikaltas daiktavardis remiantis būdvardžiu *fiable* ‚tas, kuo galima pasitikėti'. Kadangi kitą prancūzų kalbos žodį *confiance* verčiame ‚pasikliovimas' (nes šalia yra dar *fiduciaire* – pasitikėjimas), tai *fiable* vertimui mes parinkome kitą tos pačios šaknies variantą – *kliova*.

** Pranc. *avant-premier prénom* – pažodžiui ‚tai, kas eina prieš pirmąjį vardą (*prénom* – vardas, jis eina prieš pavardę), t.y. kas yra iki bet kokio vardo. *Le nom* prancūzų kalboje reiškia ir ‚vardas', ir ‚pavadinimas'.

[7] Siūlyčiau perskaityti šį tekstą, ypač „politiniu" aspektu, kaip kad padariau straipsnyje „Comment ne pas parler?" (loc. cit.), knygose *Khôra* (op. cit.) ir *Sauf le nom*, Paris: Galilée, 1993.

tačiau kartu vietą, kur išsiskiria du požiūriai į dykumą. Išsišakoja „negatyvaus kelio" tradicija, kurios galimybė, nepaisant jos krikščioniškos kilmės arba atsižvelgiant į ją, glūdi graikiškoje – Platono arba Plotino – tradicijoje, pasiekiančioje Heideggerį ir vėlesnius mąstytojus: tai mąstymas apie tai, kas (yra) anapus būties (epekeina tes ousias). *Šis graikiškos ir abraomiškos tradicijų hibridas lieka antropoteologinis. Jo „šnekta" – pavidalai, per kuriuos jį pažįstame, jo kultūra ir jo istorija – neuniversalizuojama. Juo kalbama tik Artimųjų Rytų dykumos pakraščiuose arba turint ją omenyje – ten, kur monoteistinių apreiškimų ir Graikijos ištakos. Štai ten galime pabandyti apibrėžti vietą, kurioje – šiandien šioje saloje – „mes" esame apsistoję ir ieškome atsakymo. Mes ieškome atsakymo paveldėjimo keliu mums atitekusiuose varduose – taip reikia ir dar kurį laiką reikės – todėl, kad būtent dėl šios paribio srities kaip niekad aršiai šiandien vėl įsiplieskia religijų karas, o tai* vidinis ir kartu išorinis *įvykis. Šis karas seismiškai sudrebina pasitikėjimu paremtą technomokslo, ekonomikos, politikos ir teisės pasauliškumą. Jis įveda savas tarptautinės politikos ir teisės, tautybės, pilietinio subjektyvumo, valstybės suverenumo sąvokas. Šios hegemoninės sąvokos siekia viešpatauti pasaulyje, bet tik tuomet, kai jos yra baigtinės: priešingai, augantis jų galios slėgimas puikiai dera tiek su jų nestabilumu, tiek su jų gebėjimu tobulėti. Šios dvi savybės visuomet žengia viena šalia kitos.*

24. *Neaptarę šios paribio srities vidaus ir kartu išorės, pasitenkinę vien vidiniu paaiškinimu (žvilgsnis iš vidaus į tikėjimo, religijos, kalbų arba tiesiog kultūrų istoriją), neapibrėžę vietos, kur nuo šios vidujybės pereinama prie kitų, iš pažiūros išoriškų (technomokslinių, telebiotechnologinių, vadinasi, ir prie politinių bei socioekonominių ir t.t.) matmenų, mes nesuprasime „islamiškosios" mūšos, nerasime, ką jai atsakyti,*

Aptariant ontoteologinę-politinę tradiciją, kurioje graikų filosofija susikryžiuoja su abraominiais apreiškimais, galbūt vis dėlto reikėtų išbandyti tai, kas dar joje nepasiduoda, kas niekada nepasidavė – pradedant nuo vidujybės, arba tarsi nuo išorybės, kuri

atlaiko ir nepasiduoda viduje. Chōra, *„išbandymas* chōra*"*[8] *būtų – bent jau interpretuojant ją taip, kaip aš maniau esant galima – vietovardis,* vienintelis *ir visiškai konkretus – vietovardis, ženklinantis* tą *erdviškumą, kuris, išsprūsdamas iš bet kokios teologinės, ontologinės ar antropologinės instancijos gniaužtų, nenusakomo amžiaus, be istorijos ir „senesnis" už visas priešpriešas (pavyzdžiui, juslinis/suvokiamas protu), vis dėlto pasirodo nesąs „anapus būties", kaip kad siūlo negatyvusis kelias. Tuo pat metu* chōra *lieka visiškai neprieinama ir heterogeniška visiems istorinio apreiškimo arba antropoteologinės patirties procesams, kurie visgi suponuoja ją kaip abstrakciją. Ji niekada nebus įvesta į religiją ir niekada nesileis sakralizuojama, sušventinama, humanizuojama, teologizuojama, sukultūrinama, suistorinama. Radikaliai heterogeniška sveikumui ir nepažeistumui, šventumui ir sakralumui, ji niekada nesileidžia* indemnizuojama*. *Apie tai net negalima kalbėti esamuoju laiku, nes* chōra *kaip tokia niekuomet nepasireiškia esatyje. Ji nėra nei Būtis, nei Gėris, nei Dievas, nei Žmogus, nei Istorija. Ji jiems niekada nepasiduos, ji visuomet bus buvusi (ir net joks ankstesnis būsimasis laikas nebus galėjęs pakartotinai įsisavinti, palenkti arba mąstyti nei tikėjimo, nei įstatymo neturinčią* chōra*) begalinio atsparumo, be galo neprieinamo likinio* vieta*: beveidis visai kitas.*

25. Chōra *yra niekas (buvinio ar esamybės niekas), tačiau ne tas Niekas, kuris per* Dasein *nerimą dar atsivertų būties klausimui. Šis graikiškas pavadinimas mūsų atmintyje byloja tai, ko negali pakartotinai įsisavinti mūsų – netgi „graikiškoji" – atmintis. Jis byloja neatmenamą dykumą dykumoje, kuriai jis nėra nei pradžia, nei galas. Būtent todėl klausimas lieka atviras: ar galima mąstyti šią dykumą ir leisti jai pasirodyti „anksčiau" už mums pažįstamą dykumą (apreiškimų ir išsižadėjimų, Dievo gyvenimų ir mirčių, visų pavidalų, kuriais reiškiasi kenozė arba transcendencija,* religio *arba istorinės „religijos", dykumą); ar, „priešingai", tik „prade-*

[8] Žr. *Sauf le nom*, op. cit., p. 95.
* Žr. 12 išnašą.

dant" pastarąja dykuma mes suvokiame pačią pirmiausiąją – tai, ką aš vadinu dykuma dykumoje. O gal reikėtų gerbti patį tą neryžtingą svyravimą, tą susilaikymą* (epochē *arba* Verhaltenheit*), apie kurį jau buvo kalbėta anksčiau ([svyravimą] tarp apreiškimo ir atverties,* Offenbarung *ir* Offenbarkeit, *tarp įvykio ir įvykio galimybės, arba virtualumo)? Ar pagarba šiam savotiškam neapsisprendimui arba šioms hiperbolinėms pažadų varžytuvėms tarp dviejų pradmenų, tarp dviejų šaltinių, tarp, nurodymo terminais šnekant, „apreikšto" ir „apreikštino" sąrangos nėra bet kurio atsakomybę prisiimančio sprendimo ir kartu kitokio „mąstančio tikėjimo", naujos „tolerancijos" šansas?*

26. *Sakykime, kad mes, „visi kaip vienas", čia esame* už „toleranciją", *net jeigu mūsų niekas neįpareigojo ją skleisti, įgyvendinti arba pagrįsti. Tada mūsų tikslas čia būtų pabandyti mąstyti tai, kas galėtų būti ta „tolerancija". Pastarąjį žodį iš karto imu į kabutes, kad abstrahuočiau ir išvaduočiau jį nuo jo ištakų, ir taip per jį, per jo istorijos klodus išryškinčiau galimybę, kuri būtų ne vien tik krikščioniška. Nes tolerancijos sąvoka* stricto sensu *pirmiausia būdinga tam tikro tipo krikščioniškajai tarnystei.* Paraidžiui *šiame varde slypi krikščioniškosios bendruomenės paslaptis. Jį išspausdino, pagarsino ir paskleidė krikščioniškojo tikėjimo vardan, ir jis neišvengė sąsajų su (irgi krikščioniška) kilme to, ką Kantas vadina „mąstančiu tikėjimu", ir su* grynąja, *krikščionybei būdinga morale. Tolerancijos pamoka iš pradžių buvo* pavyzdinė *pamoka, kurią krikščionis manėsi vienintelis galįs duoti pasauliui, net jeigu dažnai jam pačiam tekdavo mokytis ją išgirsti. Šiuo atžvilgiu Švietimo epocha, kaip* Aufklärung, *buvo iš esmės krikščioniška. Voltaire'as, savo* Dictionnaire philosophique *apibrėždamas toleranciją, krikščionybei teikia dvejopą pirmenybę. Viena vertus, ji tiesiog pavyzdingai tolerantiška, tad ji moko tolerancijos* geriau *negu bet kuri kita religija,* anksčiau *negu bet kuri kita religija. Trumpai tariant, kiek panašiai kaip Kantas, taip, taip, Voltaire'as, atrodo, mano, kad*

* Pranc. *avant-première*, žr. ankstesnį paaiškinimą.

krikščionybė yra vienintelė „morali" religija, nes ji pirmoji turi ir gali parodyti pavyzdį. Štai iš kur kyla naivumas, o kartais kvailybė tų, kurie propaguoja Voltaire'ą ir susitelkę po jo vėliava metasi į mūšį už kritinę modernybę – ir, kas dar blogiau, už jos ateitį. Juk, kita vertus, ši Voltaire'o pamoka buvo pirmiausia skirta krikščionims, „netolerantiškiausiems iš visų žmonių"[9]. *Kaltindamas krikščioniškąją religiją ir Bažnyčią, Voltaire'as primena pirmapradės krikščionybės pamoką, „pirmųjų krikščionių laikus", Jėzų ir apaštalus, kuriuos išdavė „katalikiškoji, apaštališkoji ir romietiškoji religija". Pastaroji „visomis savo ceremonijomis ir visomis savo dogmomis yra Jėzaus religijos priešingybė".*[10]

Kitokia „tolerancija" atitiktų „dykumos dykumoje" patirtį, gerbtų nuotolį, skiriantį ją nuo begalinės kitybės kaip atskirybės. Ir ši pagarba dar būtų religio, religio *kaip skrupulingumas arba susilaikymas, nuotolis, atsiskyrimas, disjunkcija, nuo pat pradžių slypinti bet kurioje religijoje kaip* pasikartojimo ryšys su savimi, *nuo pat pradžių slypinti bet kuriame socialiniame ar bendruomeniniame saite.*[11]

[9] Net jeigu į klausimą „Kas yra tolerancija?" Voltaire'as atsako: „Tai žmonijos turtas", vis tiek tobulumo pavyzdys, o čia – šio „žmoniškumo" įkvėpimo viršūnė jam lieka krikščioniška: „Iš visų religijų krikščioniškoji, be abejo, turi įkvėpti daugiausia tolerancijos, nors iki šiol krikščionys buvo patys netolerantiškiausi iš visų žmonių" (*Dictionnaire philosophique*, str. „Tolérance"). Taigi žodyje „tolerancija" slypi pasakojimas. Iš pradžių jis pasakoja krikščionybės vidaus istoriją ir patirtį. Jis perteikia pranešimą, vienų krikščionių skiriamą kitiems krikščionims. Tarsi koks bendratikis esmiškos bendratikystės būdu jis primena krikščionims („netolerantiškiausiems") Kristaus žodį ir autentišką pirmapradę krikščionybę. Jeigu nebijotume per daug šokiruoti iš karto visus, pasakytume, kad dėl jų aistringo nusistatymo prieš krikščionybę, ypač dėl jų priešinimosi Romos Bažnyčiai, kaip ir dėl jų kartais nostalgiškai deklaruojamo palankumo pirminei krikščionybei ir Voltaire'as, ir Heideggeris priklauso tai pačiai protokatalikiškai tradicijai.

[10] Ibid.

[11] Kaip jau esu bandęs kitur (*Spectres de Marx*, op. cit., p. 49), siūlyčiau teisingumo būvio apmąstymą pradėti nuo tam tikro ryšių išklerimo, nuo niekuomet nepažeistos, visuomet saugotinos galimybės atlikti šį paslaptingą atskyrimą, o ne nuo susitelkimo (*Versammlung*), kaip kad siūlo Heideggeris siekdamas, be abejo, iki tam tikros ribos pamatuotai, išplėšti *Dikē* iš *Jus* – vėlyvesnių etinių bei juridinių vaizdinių – valdžios.

Post scriptum

Kriptos...

27. [...] **Religija?** Čia ir dabar, šią dieną, jeigu dar reikia apie ją, apie religiją *kalbėti*, galbūt turėtume pabandyti mąstyti *ją pačią* arba jai atsidėti. Tačiau pirmiausia, be abejo, turėtume pabandyti ją *išsakyti* ir *pasisakyti* apie ją kiek įmanoma tiksliau, tai yra susilaikydami, droviai, pagarbiai arba uoliai, vienu žodžiu, skrupulingai (*religio*), – bent jau kaip reikalauja tai, kas yra arba savo esme pretenduoja būti religija. Taigi reikėtų, kaip nurodo jos vardas, jau tarsi darant iš to išvadas, kalbėti apie šitą esmę su tam tikru *religio*-ingumu. Kad nepriskirtume jai nieko, kas jai svetima, ir leistume jai būti tokiai, kokia ji yra – vientisa, nepažeista, *nepaliesta*. Nepaliesta savo nepaliestumo, kurio ji siekė, patirtyje. Nepaliestumas[12] – ar tik tai nėra religijos savastis?

Ne, ką jūs, priešingai, pasakys kitas. Kalbėdami *jos vardu*, imdamiesi tik spekuliariai, religingai *mąstyti* religiją, mes nekalbėtume *apie* ją. Tarp kitko, sakytų dar koks nors arba ir tas pats kitas, ar pastanga nutraukti ryšius su ja, kad ir akimirkai suspenduoti savo religinę priklausomybę, – ar tai nuo

[12] *Indemnis*: tas, kas nepatyrė nuostolių ar žalos, *damnum*; iš pastarojo žodžio kilo prancūzų „dam" („au grand dam"), o jis pats kilęs iš *dap-no-m*, gimininga žodžiams *daps*, *dapis*, reiškiantiems ritualinę kompensacinę auką dievams. Šiuo atveju galima būtų kalbėti apie *indemnizaciją* (žalos atlyginimą), ir mes tuo posakiu vienur kitur pažymėsime kompensacijos procesą, o kartu restituciją, kartais reikalaujančią aukų, kuri *re*konstituoja nepalytėtą skaistumą, sveikumo ir nepažeistumo pilnatvę, nepakenktą švarą ir nuosavybę. Štai ką, trumpai tariant, reiškia žodis „nepaliestas": skaistumas, neužkrėstumas, nelytėtumas, dar jokios profanacijos, žaizdos, įžeidimo, kenkimo nepatyręs sakralumas arba šventumas. Juo dažnai buvo verčiamas Heideggerio *heilig* („šventas, sveikas ir nepažeistas, nesuteptas"). Žodis *heilig* bus mūsų apmąstymų centre, taigi mums dabar reikėjo paaiškinti, kokia prasme nuo šiol vartosime žodžius „nepaliestas", „indemnitetas", „indemnizacija". Su jais vėliau nuolat siesime žodžius „imunùs", „imunitetas" „imunizavimas" ir ypač „autoimunitetas".

neatmenamų laikų nėra tas tikrasis autentiškiausio tikėjimo arba pirmapradiškiausio sakralumo šaltinis? Šiaip ar taip, reikėtų aptarti, jeigu įmanoma, areliginį ir net netikėjimu grįstą požiūrį, aptarti tai, kas gali šiuo metu *būti* religija ir tai, kas *sakoma* ir *daroma*, tai, kas *vyksta* šią akimirką pasaulyje, istorijoje *religijos vardu*. Kai religija nebegali atspindėti, o kartais ir prisiimti savo vardo ar juo pasivadinti. Ir nederėtų lengvai, lyg tarp kitko, sakyti „šią dieną", „šią akimirką" ir „pasaulyje", „istorijoje", pamirštant tai, kas *ten* vyksta, kas vėl *mus* užplūsta arba dar ir užklumpa prisidengus religijos vardu ir net tiesiog vardan religijos. Tai, kas *mums nutinka ten*, yra susiję kaip tik su patirtimi ir su radikalia interpretacija to, ką visi šie žodžiai, manoma, turi reikšti: „pasaulio" ir „būties pasaulyje" vienybės, tradiciškai vakarietiškos pasaulio arba istorijos sampratos (krikščioniškos arba graikiškos-krikščioniškos, siekiančios Kantą, Hegelį, Husserlį, Heideggerį), tarp kitko, kaip ir *dienos* bei *dabarties* sampratos. (Daug vėliau mes turėtume siekti sugretinti šiuodu – abu tokius mįslingus – motyvus: viena vertus, nepaliestą dabarties *esatį* ir, kita vertus, kito [asmens] įtikėjimo *patikėjimą*; arba dar: sakralumą-šventumą, sveikumą bei nepažeistumą* *ir* kito tikėjimą, patikimumą arba pasitikėjimo kreditą.) Praūžus vieniems karams, žmonių žemėje (kuri nėra pasaulis) įsiliepsnoja nauji „religijų karai", ir net šiandien juose grumiamasi dėl *visapusiškos* dangaus kontrolės: skaitmeninė sistema ir panoptinė virtualiai betarpiška vizualizacija, „oro erdvė", televizijos ir ryšių palydovai, informacijos srautai, kapitalo ir masinių informacijos priemonių valdžios koncentracija, – trimis žodžiais tariant: *skaitmeninė kultūra, reaktyviniai lėktuvai* ir *TV*, be kurių šiandien neįmanoma jokia religinė raiška, pavyzdžiui, jokia popiežiaus kelionė ir jokia jo prakalba, jokia organizuota

* Pranc. *sain et sauf*. Lietuviškas šios sintagmos atitikmuo būtų *sveikas gyvas* (daiktavardinė konstrukcija – *sveikumas ir gyvumas*). Tačiau siekiant išlaikyti leksinę izotopiją šitokio vertimo atsisakyta, nes atskirai pasitaikančio *sauf* adekvačiausia reikšmė yra ‚nepažeistas'; juoba kad ir pats frazeologizmas reiškia ‚nepažeistas, nesužeistas'.

žydų, krikščionių ar musulmonų – nesvarbu, „fundamentalistinių" ar ne – kultų sklaida.[13] Ir šių kiberkosmizuotų arba kibererdvizuotų karų vienintelis tikslas – šitokiu būdu apibrėžti [determinuoti] „pasaulį", „istoriją", „dieną" ir „esamybę". Žinoma, tikslas gali likti implicitiškas, nepakankamai apibrėžtas,

[13] Čia trūksta vietos šios temos įvaizdžių arba rodiklių, net, sakyčiau, mūsų laikmečio ikonų išvardijimui: *audiovizualinis* kultinių arba socioreliginių reiškinių *organizavimas, kūrimas* (kūrybinės galios, struktūros bei kapitalai), taip pat jų *reprezentavimas*. Skaitmeninėje – pakaitalas ant pakaitalo – „kibererdvėje" nesudeda bluosto dangaus, pabaisos, bestijos, o gal dievo žvilgsnis, kažkas panašaus į CNN akį: jis stebi Jeruzalę ir jos tris monoteistines religijas, jis stebi popiežiaus, įvaldžiusio televizijos retoriką, keliones, kurių gausumas, greitis ir užmojis beprecedentiški (pastaroji enciklika, *Evangelium vitae*, kuria popiežius pasisako prieš abortus ir eutanaziją, už *sveiko ir nepažeisto* – nepaliesto, *heilig, holy* – *gyvenimo* sakralumą arba šventumą, už jo reprodukavimą santuoka sutvirtintoje meilėje, kuri vienintelė (kartu su kunigų celibatu) galinti suteikti *imunitetą* prieš žmogaus imunodeficito virusą (ŽIV), – ši enciklika tuojau pat paskleidžiama, masiškai „marketizuojama" ir išplatinama CD-ROM'ų pavidalu; „sidiromizuojami" netgi esaties ženklai, pasirodantys eucharistijos paslaptyje); jis stebi maldininkų keliones lėktuvu į Meką; jis stebi tiek tiesiogiai transliuojamų stebuklų (dažniausiai tai būna išgijimai – *healings* – tai yra grįžimai prie nepaliestumo, *heilig, holy*, kitaip sakant, indemnizavimai), kuriuos lydi reklama, transliuojama dešimttūkstantinei miniai iš amerikiečių televizijos filmavimo aikštelės; jis stebi tarptautinę ir televizinę Dalai Lamos diplomatiją ir t.t.
Puikiai prisiderinusi prie pasaulio demografinės situacijos mastų ir raidos, pritapusi prie mūsų laikų technikos bei mokslo, ekonomikos ir masinių informacijos priemonių galybės, visų šitų reiškinių *liudijimo* galia padidėja dešimteriopai ir tuo pat metu viršgarsinio lėktuvo arba audiovizualinių antenų pagalba sutelkiama skaitmeninėje erdvėje. Religijos eteryje visada atsiranda vietos tam tikrai vaiduokliškai virtualybei. Šiandien „sidiromanizuota", „kibererdvizuota" religija ne tik sukaupia savyje visą dangaus, nusėjusio žvaigždėmis mūsų širdies gelmes, didingumą, bet ir suteikia naują – pašėlusio pagreičio ir hiperkapitalizuotą – impulsą pamatinėms šmėkloms. Ją skleidžia CD-ROM'ai, dangų raižantys palydovai, *reaktyviniai lėktuvai, TV, elektroninis paštas* arba *interneto ryšių tinklas*. Ji gali bet kada tapti universalia, ultratarptautine, ją įkūnija naujos „korporacijos", kuo toliau, tuo labiau išsivaduojančios iš valstybės valdžios (iš esmės ne tiek jau ir svarbu, demokratinės jos ar ne, vis tiek viską teks peržiūrėti, kaip, pavyzdžiui, „pasauliniu mastu lotynizuotą" tarptautinę teisę – tokią, kokia ji yra dabar, tai yra stovinčią ant pašėlusio pagreičio ir nenuspėjamų transformacinių procesų slenksčio).

menkai artikuliuotas. Kita vertus, gali būti ir taip, kad, „išstumiant“ minėtus taikinius, nuslepiama arba į jų vietą atkeliama daugelis kitų. Kitaip sakant, jie įrašomi – o tai visada atsitinka išstūmimo topikoje – į kitas vietas ir kitas sistemas; tokiu atveju niekada neapsieinama be simptomų ir fantazmų, be šmėklų (*phantasmata*), kurias būtina aptarti. Abiem šiais atvejais ir vadovaujantis abiem logikomis, turėtume atsižvelgti į bet kokį, kad ir patį radikaliausią, *deklaruojamą* tikslą ir kartu paklausti, ką gi galėtų tarsi kriptoje slėpti šio radikalumo gelmė iki pat jos šaknų. *Deklaruojamas* tikslas iš karto atrodo beribis: kas yra „pasaulis“, „diena“, „esamybė“ (taigi visa istorija, žemė, žmogaus žmoniškumas, žmogaus teisės, vyro ir moters teisės, politinė ir kultūrinė visuomenės sandara, skirtumas tarp žmogaus, dievo ir gyvulio, dienos fenomenalumas, gyvenimo vertė arba jo „indemnitetas“, teisė gyventi, požiūris į mirtį ir t.t.)? Kas yra esamybė, kitaip sakant, kas yra istorija? laikas? būtis? būties savastis (tai yra nepaliesta, nepažeista, sakrali, šventa, *heilig*, *holy* būtis)? O sveikumas arba sakralumas? Ar tai tas pat, ar ne? O Dievo dieviškumas? Kiek prasmių galima suteikti *theion*? Ar tai teisingas klausimo kėlimo būdas?

28. Religija? *Vienaskaitoje?* Suprantama, galbūt, *galbūt* (visuomet turės likti tokia galimybė), už naujųjų „religinių karų“, už to, kas pasireiškia religijos vardu, anapus to, kas ginasi arba puola jos vardu, žudo, žudosi arba išsižudo pasitelkus deklaruojamus tikslus, kitaip sakant, vidury baltos dienos įvardijus *indemnitetą*, slypi *kiti dalykai* ir, žinoma, kiti interesai (ekonominiai, politiniai-kariniai ir t.t.). Kita vertus, nors tai, kas *mums* tokiu atveju *atsitinka*, dažnai (bet ne visada), kaip sakėme, įgauna blogio ir didžiausios blogybės pavidalus anksčiau nematytomis *žvėriško* „religinio karo“ formomis, o šis karas savo ruožtu ne visada pasisako, kuo jis vardu. Juk niekas negali būti tikras, ar šalia arba akivaizdoje labiausiai sukrečiančių ir pačių barbariškiausių nusikaltimų, kuriuos vykdo (arba vykdė) kai kurie „integristų“ judėjimai, kokios kitos iki

dantų ginkluotos jėgos nekariauja – neprisipažindamos – savo „religinių karų". Ar karai ir karinės „intervencijos", į kurias vedami kilniausių motyvų (vardan tarptautinės teisės, demokratijos, tautų arba valstybių suverenumo ir net humanitarinių imperatyvų) įsitraukia judėjiškai-krikščioniškieji Vakarai, nėra tam tikra prasme religiniai karai? Ši hipotezė gali pasirodyti žeminanti ar juo labiau nauja ir netikėta tik tiems, kurie be atodairos tiki, esą šie pagrįsti motyvai yra ne tik pasaulietiniai, bet ir apskritai be jokios religinės *priemaišos*. Norint *iš esmės* apibrėžti religinį karą, reikėtų būti tikriems, kad įmanoma nustatyti religingumo apribus. Reikėtų būti tikriems, kad įmanoma atskirti visus religingumo teiginius (o pamatysime, kad tai nėra lengva, mat jų yra mažiausiai *dvi* šeimos, dvi kiltys arba du šaltiniai, kurie susikerta, vienas kitame prigyja, vienas kitą užkrečia, tačiau niekuomet nesusimaišo; ir kad viskas nebūtų per daug paprasta, vienas jų kaip tik trykšta iš nepaliestumo, iš to, kas išlieka alergiškas užkrėtimui, *nepažeistas pats savaime savo imuniteto dėka*). Reikėtų atskirti esminius, tik religingumui būdingus bruožus nuo tų, kurie sudaro, pavyzdžiui, etinių, teisinių, politinių arba ekonominių sąvokų pagrindą. Tačiau nėra nieko problemiškesnio negu toks atskyrimas. Pamatinės sąvokos, su kurių pagalba dažnai galime arba *tariamės* galį išskirti *politiškumą* (jeigu apsiribotume tik šia sritimi), vis tiek lieka religinės arba bent jau teologinės-politinės. Pateiksiu vieną pavyzdį. Carlui Schmittui, mėginusiam – turbūt griežčiausiai iš visų – išskirti grynąją politiškumo sferą (ypač atskirti ją nuo ekonomiškumo ir religingumo), idant religiniuose karuose – tokiuose kaip kryžiaus žygiai – galima būtų identifikuoti politiškumą ir politinį priešą, teko pripažinti, kad jo vartojamos iš pažiūros gryniausios politinės kategorijos buvo sekuliarizacijos išdava arba teologinės-politinės sferos paveldas. Ir perspėdamas apie vykstančią „depolitizaciją" arba politikos neutralizavimo procesą, jis akivaizdžiai turėjo omeny europietiškąją teisę, kuri, jo akimis, neabejotinai buvo neatskiriama nuo „mūsiškojo" politinio

mąstymo.[14] Net jeigu sutiktume su jo prielaidomis, nematyti šiuolaikinių religinių karų pavidalai irgi verstų radikaliai suabejoti mūsų brėžiamomis politiškumo ribomis. Tie pavidalai būtų atsakas į tai, kas, pavyzdžiui, mūsų demokratijos idėjoje su visomis prie jos prisišliejusiomis teisinėmis, etinėmis bei politinėmis sąvokomis (tokiomis kaip suvereni valstybė, subjektas-pilietis, viešas gyvenimas ir privatus gyvenimas ir t.t.), tebėra susiję su religingumu, paveldėtu, tiesą sakant, iš vienos apibrėžtos religinės kilties.

Taigi, nepaisant etinių ir politinių sprendimų skubos, kuri neleistų laukti **atsakymo**, čia pateikiamų apmąstymų apie lotynišką žodį „religija" nelaikysime moksleiviška užduotimi, mėgavimusi filologinėmis vingrybėmis arba perdėtu etimologizavimu, žodžiu, tam tikru alibi, padedančiu suspenduoti nutarimą arba sprendimą, geriausiu atveju nelaikysime jų kokia nors kita *epochē*.

29. Vienintelė religija? Atsakymas: „Religija – tai vienintelis **atsakymas**." Ar ne į tai iš pat pradžių reikėtų stengtis atsakyti? Be to, reikia žinoti, ką reiškia *atsakyti*, o kartu – ką reiškia *atsakomybė*. Reikia tai žinoti ir dar tuo tikėti. Juk nėra atsakymo, jeigu nėra atsakomybės: reikia atsakyti kitam, prieš kitą ir už save. Ir nėra atsakomybės be *duoto žodžio*, be laido, be priesaikos, be kokio nors *sacramentum* arba *jus jurandum*. Dar prieš gilinantis į semantinę liudijimo, priesaikos, duoto žodžio istoriją (norinčiam mąstyti religiją tikru arba sekuliarizuotu jos pavidalu genealogija ir interpretacija yra būtinos), dar prieš prisimenant, kad koks nors „aš pažadu tiesą" visada veiksnus, ir prieš prisimenant kokį nors „aš įsipareigoju tai padaryti prieš kitą, kai tik kreipiuosi į jį – tebūnie tai tam ir galbūt vien tam, kad neištesėčiau žodžio", – reikia pažymėti tą faktą, kad **mes**

[14] Ką jau kalbėti apie kitus keblumus ir kitus prieštaravimus, su kuriais gali susidurti Schmitto politiškumo – taigi ir religiškumo – teorija. Leiskite čia paminėti veikalą *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994.

kalbame lotyniškai. Atkreipiame į tai dėmesį norėdami priminti, jog pasaulis šiandien, kai remiasi *religijos vardu*, kalba lotyniškai (dažniausiai vartodamas anglų-amerikiečių kalbą). Negali būti, kad bet kokio kreipimosi, netgi to, kuriuo kitas *kreipiasi pats į save*, ištakose numanomas vienokio ar kitokio priesaika patvirtinto pažado laidavimas, – negali būti, kad jis, akimirksniu kviesdamasis liudininku Dievą, nebūtų prieš tai, jeigu taip galima pasakyti, Jo kone mašinaliai pagimdęs. *A priori* neišvengiamas, *ex machina* nusileidžiantis Dievas inscenizuotų transcendentalinę kreipimosi mašiną. Tuo būdu atgaline data būtų pradėta reikalauti absoliučios vyresnumo teisės Tam, kuris negimė. Nes kviečiantis Dievą liudininku, net kai Jis neįvardijamas laiduojant patį „pasaulietiškiausią" įsipareigojimą, priesaika neišvengiamai jį sukuria, primena arba šaukiasi kaip jau esantį, taigi, nepagimdytą ir nepagimdomą, ankstesnį už pačią būtį: neprodukuojamą. Ir nesantį savo vietoje. Produkavimas ir reprodukavimas to, kas neprodukuojama, ko nėra savo vietoje. Viskas prasideda šios nesaties esatimi. „Dievo mirtys" iki krikščionybės, krikščionybėje ir anapus krikščionybės yra vien jos pavidalai ir peripetijos. Taip vėl pagimdytas nepagimdomasis – tai tuščia vieta. Be Dievo nėra absoliutaus liudininko. Nėra absoliutaus liudininko, kuris liudijime kviečiamas liudininku. Tačiau kai Dievas yra, kai Dievas yra esantis, kai egzistuoja absoliuti trečioji pusė (*terstis, testis*), bet koks paliudijimas tampa nereikalingas, nereikšmingas arba antraeilis. Paliudijimas, arba, kitaip sakant, sandora. Nenumaldomai kviečiamas liudininku, Dievas liktų *liudininko vardu*, jis būtų *pašauktas* – taigi *įvardytas* – kaip liudininkas, net jeigu kartais šiuo vardu įvardytasis lieka neištariamas, neapibrėžiamas, vienu žodžiu, neįvardijamas savo paties vardu; ir net jeigu jis turi likti nesantis, neegzistuojantis, o labiausiai – visomis šio žodžio prasmėmis – neprodukuojamas. Dievas – „įvardijamas-neįvardijamas" liudininkas, bet kokios įmanomos priesaikos arba bet kokio laidavimo akto esantis-nesantis liudininkas. Sakykime, religija *concesso non dato* yra bent kiek susijusi su tuo, ką mes

šitaip įvardijame kaip Dievą, – tada ji priklausytų ne tik bendrajai įvardijimo istorijai, bet, mūsų atveju, pasivadinusi *religio* vardu, ji priklausytų *sacramentum* bei *testimonium* istorijai. Ji pati būtų ši istorija, ji susilietų su ja. Laive, kuriuo mes plaukėme iš Neapolio į Kaprio salą, aš sau pasakiau, kad pradėsiu kalbą tokio pobūdžio pernelyg ryškia akivaizdybe, tačiau neišdrįsau. Aš taip pat sau pasakiau, kad *šiandien* mes apsigautume dėl reiškinio, vadinamo „religijos" arba „religingumo sugrįžimu", jeigu ir toliau tiek pat naiviai priešpriešintume Protą *ir* Religiją, Kritiką arba Mokslą *ir* Religiją, technomokslinę Modernybę *ir* Religiją. Sakykime, mes norime suprasti: ar suprasime ką nors iš „to,-kas-vyksta-šiandien-pasaulyje-su-religija" (ir kodėl „pasaulyje"? Kas yra „pasaulis"? Ką reiškia ši prielaida? ir t.t.), jeigu ir toliau tikėsime jų priešpriešа ir net jų nesuderinamumu, tai yra, jeigu ir toliau liksime *tam tikroje* Švietimo epochos tradicijoje, kuri yra tik viena iš daugelio Švietimo epochų per pastaruosius tris amžius (tai nėra *Aufklärung* tradicija, kurios kritinė galia kyla iš pačių Reformos gelmių), taip taip, ta Švietimo epochos šviesa, skrodžianti kaip spindulys, kaip vienintelis spindulys, *tam tikras* kritinis ir antireliginis, antijudėjiškas-krikščioniškas-islamiškas budrumas, *tam tikra* „Voltaire'o-Feuerbacho-Marxo-Nietzschės-Freudo-(ir net) Heideggerio" giminystė? Galbūt peržengę šią priešpriešą ir jos nulemtą paveldą (kuriam, be kita ko, atstovaujama ir iš kitos, religinių autoritetų, pusės), mes galėtume pabandyti „suprasti", kad nesutrikdoma ir nepabaigiama kritinio ir technomokslinio proto plėtotė visiškai neprieštarauja religijai, bet ją skleidžia, remia ir suponuoja. Reikėtų parodyti, – o tai nebus paprasta, – kad religijos ir proto šaltinis yra tas pats. (Mes čia protą siejame su filosofija ir su mokslu, kuris yra technomokslas, kritinė žinojimo gaminimo, žinojimo *kaip* gaminimo istorija, mokėjimas daryti ir įsikišimas per nuotolį, visados savo esme našus ir performatyvus teletechnomokslas ir t.t.) Religija ir protas plėtojasi kartu trykšdami iš tos pačios versmės: iš liudijimo, laiduojančio viską, kas performatyvu, ir įsipareigojančio

atsakyti tiek *prieš* kitą, tiek *dėl* technomokslo našaus performatyvumo. Tas pats vienintelis šaltinis mašinaliai, automatiškai skaidosi ir atsisuka pats prieš save – taip atsiranda du šaltiniai viename. Šis pasipriešinimas – tai *atnašaujančios indemnizacijos* procesas. Šitaip jis bando atstatyti nepaliestumą (*heilig*), kuriam jis pats ir kelia grėsmę. Ir tai irgi yra viena galimybė iš dviejų, iš n + 1, – tokia pati kaip ir galimybė išvysti *liudijimo deus ex machina*. O *atsakymas* gali būti *arba arba*. *Arba* jis skiriamas absoliučiai *kitam*, o kreipinys išgirstamas, išklausomas, į jį žiūrima ištikimai ir atsakingai; *arba* juo replikuojama, atsikertama, kompensuojama ir *indemnizuojamasi* pagiežos ir pasipriešinimo sukurstytame kare. Vienas iš dviejų atsakymų turi visada turėti galimybę užkrėsti kitą. Niekada neįrodysime, niekada galutinai, teorinėje arba kognityvinėje plotmėje, nenuspręsime, kad tik vienas arba kitas yra teisingas. Štai tokia vieta ir tokia atsakomybė gali tekti tam, ką vadiname įtikėjimu, patikimumu arba ištikimybe, pasitikėjimu, apskritai „tikėsena"*, tikėjimo instancija.

30. Tačiau **mes jau kalbame lotyniškai**. Neužmirškime, kad „tema", kurią aš pamaniau turįs pasiūlyti susitikimui Kaprio saloje – religija – buvo įvardyta lotyniškai. Taigi gal *„religio* klausimas" paprasčiausiai persipina, jeigu taip galima pasakyti, su lotynų kalbos klausimu? Tada reikėtų manyti, kad anapus „kalbos ir kultūros klausimo" slypi keistas lotyniškumo ir jo pasaulinės plėtros fenomenas. Mes kalbame ne apie universalumą ir net ne apie universalumo idėją, o tik apie baigtinės, tačiau mįslingos universalizacijos procesą. Retai aptariama šio proceso geopolitinė ir etinė-juridinė reikšmė, kai tokią jo galybę skleidžia, demonstruoja, suteikia impulsą jos *paradoksaliam*

* Pranc. *fiance;* autoriaus nusikaltas žodis, antrasis žodžio *confiance* ‚pasitikėjimas, (čia) pasikliovimas' dėmuo. Aiškiai norėta šiuo terminu aprėpti kuo daugiau reikšmių atspalvių, viską, kas telpa į šaknies *tik-* semantinį lauką. Lietuviškai tinkamiausias šiuo atveju žodis būtų *tikėsena* – ‚tikėjimo būsena, nuostata tikėti, pasitikėti'.

paveldui pasaulinė ir kol kas nesulaikoma vienos „kalbos", taigi ir vienos (iš dalies nelotyniškos) anglo-amerikietiškos kultūros hegemonija. Visur, kur liečiama būtent religija, kur aptariama „religija", kur samprotaujama religingai ar apie religiją, anglo-amerikiečių kalba lieka lotyniška. Galima sakyti, *religija* cirkuliuoja pasaulyje kaip *anglų kalbos žodis*, kuris buvo užsukęs į Romą ir padarė lankstą per Jungtines Valstijas. Jau ištisus šimtmečius hiperimperialistinis pasisavinamas gyvuoja ne vien kapitalistiniais arba politiniais-kariniais pavidalais. Jis ypač stipriai juntamas tarptautinėje teisėje ir pasaulinėje politinėje retorikoje vartojamose sąvokose. Visur, kur viešpatauja šių sąvokų aparatas, jis susijungia su diskursu apie religiją. Šiandien nė nemirktelėjus (ir nepaisant nieko) „religijomis" vadinami tokie dalykai, kurie visados buvo ir lieka svetimi tam, ką šis žodis per visą savo istoriją įvardijo ir palietė. Ši pastaba tiktų ir daugybei kitų žodžių, visai „religinei leksikai", pradedant nuo „kulto", „tikėjimo", „įtikėjimo", „sakralumo", „šventumo", „nepažeistumo", „nepaliestumo" (*heilig, holy* ir t.t.). Tačiau užkrato išvengti neįmanoma, ir jokia semantinė ląstelė – nebedrįstu sakyti „sveika ir nepažeista", „nepaliesta" – nelieka šio iš pažiūros per kraštus virstančio proceso nuošalyje. *Pasaulio lotynizavimas* (žinoma, iš esmės krikščioniškas) – šie žodžiai įvardija unikalų įvykį, kuris, atrodo, neprieinamas jokiai metakalbai, nors ji čia be galo būtina. Nes žinome, kad pasaulinė plėtra, nors ir nebeįžvelgiame jos ribų, yra baigtinė ir dar tik planuojama. Kalbama apie *lotynizaciją*, ir ne tiek apie pasauliškumą, kiek apie išsikvėpusią pasaulinę plėtrą, kad ir kokia nenuginčijama ir nepraradusi imperinio užmojo ji kol kas būtų. Ką galvoti apie šį išsikvėpimą? Kad jį saugo ateitis arba kad ji jam garantuota – to nežinome ir niekaip negalime sužinoti. Tačiau šio nežinojimo gelmėse šis išsikvėpimas šiandien įkvepia pasaulio eterį. Kai kurie jame alsuoja lengviau negu kiti, kai kuriems ten trošku. Religiniai karai ten jaučiasi kaip žuvis vandenyje, tačiau juos saugantis luobas gali bet kada prakiurti. Dviejų klausimų (religijos ir pasaulinės lotynizacijos) bendra

plėtra atveria tokį matmenį, kad nuo šiol sunku būtų kalbėti vien apie kalbos, kultūros, semantikos, o juo labiau apie antropologijos arba istorijos klausimą. **O jeigu *religio* liktų neišverčiama?** Nėra *religio* be *sacramentum*, be sandoros ir pažado iš tiesų liudyti tiesą, tai yra sakyti ją, tiesą: tai yra, pradžiai, nėra religijos be pažado tesėti pažadą sakyti tiesą, pažadant ją sakyti, tesėti pažadą sakyti tiesą – jau ją pasakius! – pačiu pažado aktu. Jau ją, *veritas*, pasakius lotyniškai, taigi laikant ją jau pasakyta. Būsimas įvykis jau buvo. Pažadas pats pa*siž*ada, jis *jau* pasižadėjo, – štai jums priesaika*, taigi ir atsakymas. Štai kur būtų *religio* pradžia.

31. O jeigu *religio* liktų neišverčiama? O jeigu šis klausimas ir atsakymas, kurio jis *a fortiori* šaukiasi, jau susiejo mus su šnekta, vertimas iš kurios vargu ar įmanomas? Ką reiškia – atsakyti? Tai reiškia duoti žodį: *respondere, antworten, answer, swear (swaran)*: „šalia got. *swaran* [iš kurio kilo *schwören beschwören* ‚prisiekti', ‚duoti priesaiką', ‚užkeikti' ir t.t.] ‚prisiekti, tarti iškilmingus žodžius': tai beveik paraidžiui atitinka *respondere*"[15].

„Beveik paraidžiui...", – sako jis. Kaip visada ima pagunda pasiremti žinojimu. Žinojimas yra *pagunda*, tačiau šiek tiek kitokia prasme negu ta, kuria paprastai (bent jau paprastai) kalbama apie Nelabąjį arba kokią pirmapradę nuodėmę. Jausdami pagundą žinoti, žinojimo pagundą, manome žiną ne tik tai, kas yra žinoma (tai dar nieko baisaus), bet ir tai, kas yra žinojimas ir kad jis struktūriškai yra atsikratęs patikėjimo arba **tikėjimo** – pasitikėjimo arba patikimumo. Pagunda patikėti žinojimu, šiuo atveju – neįkainojamu Benveniste'o autoritetu – apima ne be kažkokios baimės ir drebėjimo. Kas juos kelia? Be abejo, pripažintas, įteisintas ir gerbiamas mokslas, bet taip pat ir tai, kaip tvirtai, nė nevirptelėjęs, Benveniste'as (pavyzdžiui)

* Pranc. *foi jurée*. Žr. ankstesnę išnašą.

[15] E. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, op. cit., p. 215, straipsnis „La libation, 1: *sponsio*".

pasiremia to mokslo autoritetu ir tarsi skalpeliu brėžia aiškią skyrimo liniją. Pavyzdžiui, tarp *tiesioginės* ir kitos prasmės, tarp *raidiškos* ir kitos prasmės, tarytum *tai*, apie ką čia kalbame (pavyzdžiui, atsakymas, atsakomybė arba religija ir t.t.), gimtų (kone automatiškai, mašinaliai arba mechaniškai) ne iš netikrumo, neapsisprendimo ir ne iš ribos tarp šitaip atskirtų dviejų narių. *Religio* reiškia ir *skrupulingumą*, netikrumą, neapsisprendimą, susilaikymą (taigi drovą, pagarbą, *stabtelėjimą* prieš tai, kas turi likti sakralu, šventa arba nepažeista: nepaliesta, imunù). Būtent šią prasmę Benveniste'as mano turįs išskirti, kalbėdamas apie šiam žodžiui „būdingą ir nesikeičiančią vartoseną" klasikinėje epochoje.[16] Vis dėlto pacituosime šį Benveniste'o veikalo puslapį pabrėždami žodžius „tiesioginis", „paraidžiui", tą „beveik paraidžiui", apie kurį galima tik pasvajoti, ir galiausiai tą vietą, kur kalbama apie tai, kas „dingo", ir „esmę", kuri „lieka". Vietos, kurias pabraukiame, mūsų akimis žiūrint, yra prarajos, virš kurių didis mokslininkas ramiai žingsniuoja tarytum žinodamas, apie ką kalba, nors sykiu prisipažindamas, kad, tiesą sakant, jis apie tai ne ką težino. Ir visa tai *vyksta*, kaip matome, užsiimant mįslinga derivacija iš lotynų kalbos, žvelgiant į „graikų ir lotynų kalbų priešistorę". Tai *tampa* tuo, ko nebegalėtume vadinti *religiniu žodynu*, tai tampa teisę ir religiją siejančiu ryšiu, patirtimi, kuriai būdingas pažadas arba indemnizuojantis atnašavimas, kalbėjimas, įtraukiantis ateitį į dabartį, tačiau praėjusio įvykio tema: „Aš tau duodu žodį, kad tai įvyko." Kas įvyko? Kas šiuo atveju atvyko? Sūnus, tavo sūnus. Kaip pavyzdys tai labai gražu. Visa religija:

[16] Ibid., p. 269–270. Pavyzdžiui: „Štai iš kur atsirado pasakymas *religio est* ‚yra skrupulingas' [...]. Tokia vartosena nesikeičia per visą klasikinę epochą. [...] Apskritai, *religio* yra sulaikantis netikrumas, sutrukdantis skrupulingumas, o ne jausmas, verčiantis veikti arba skatinantis praktikuoti kokį nors kultą. Man atrodo, kad tokia visiškai aiški, senojoje vartosenoje aptinkama prasmė leidžia interpretuoti *religio* tik taip, kaip tai darė Ciceronas: susieti *religio* su *legere*."

Žodyje *spondeo* galima įžvelgti *re-spondeo*. *Tiesioginė* žodžio *respondeo* reikšmė ir ryšys su *spondeo* tiesiog *paraidžiui* atsiskleidžia viename Plauto dialoge (*Captiui*, 899). Dykūnas Ergazilis praneša Hegionui gerą naujieną: sugrįžta jo prieš daugelį metų dingęs sūnus. Hegionas *pažada* valgydinti Ergazilį visą gyvenimą, *jeigu šis sako tiesą*. Pastarasis savo ruožtu irgi *įsipareigoja*:

898 [...] sponden tu istud? – Spondeo.
899 At ego tuum tibi aduenisse filium respondeo.

„*Prižadi*? – *Prižadu*. – O aš savo ruožtu *prižadu*, kad tavo sūnus atvyko."

Šis dialogas sukonstruotas kaip juridinė formulė: iš vienos pusės – *sponsio*, iš kitos – *re-sponsio*, – nuo šiol patikinama iš abiejų pusių: „Aš tau irgi garantuoju, kad tavo sūnus tikrai atvyko."

Iš šio pasikeitimo garantijomis (plg. mūsų pasakymą *atsakyti už...*) gimsta jau įsigalėjusi žodžio „atsakyti" prasmė lotynų kalboje. *Respondeo, responsum* sako dievų aiškintojai, žyniai, ypač haruspikos, *už auką atsilygindami pažadu*, už dovaną – patikinimu; tai orakulo, žynio „atsakas". Tai paaiškina juridinį šio veiksmažodžio atspalvį: *respondere de iure* ‚konsultuoti teisės klausimais'. Teisininkas savo kompetencija garantuoja, kad jo patarimas vertingas.

Pažymėtina, kad simetriškas pasakymas egzistuoja germanų kalbose: s. angl. *and-swaru* ‚atsakymas' (angl. *answer* ‚atsakyti') šalia got. *swaran* ‚prisiekti, tarti iškilmingus žodžius' – tai beveik *paraidžiui atitinka respondere*.

Štai taip galima patikslinti, kokią reikšmę graikų ir lotynų kalbų priešistorėje turėjo tas *labai svarbus religinės leksikos* terminas ir kodėl iš kitų veiksmažodžių, žyminčių atnašavimą, buvo išskirta šaknis **spend-*.

Lotynų kalboje *didžioji pirminės reikšmės dalis dingo, tačiau esmė liko*, ir būtent ji nulemia juridinę *sponsio* reikšmę, o kita vertus, ryšį su graikiška sąvoka *spondē*.[17]

32. Tačiau religija nebūtinai seka paskui **tikėjimą**, kaip ir šis nebūtinai veržiasi tapti tikėjimu Dievu. Nors „religijos" sąvoka implikuoja atskirą, aiškiai nustatomą, apibrėžiamą instituciją, pirmine savo reikšme susijusią su romiečių *jus*, tačiau jos esminis ryšys su tikėjimu ir su Dievu nėra savaime suprantamas. Tad ką mes, **europiečiai**, įvardijame, kai taip

[17] Ibid., p. 214–215. Paties Benveniste'o kursyvu išskirti tik kitų kalbų žodžiai ir pasakymas „atsakyti už".

plačiai ir taip nerišliai šiandien šnekame apie „religingumo sugrįžimą"? Į ką mes nurodome? „Religingumas", religiškumas – tai, ką miglotai siejame su dieviško sakralumo, šventumo, nepažeistumo arba nepaliestumo (*heilig, holy*) patirtimi, – ar tai religija? Kokiu būdu ir kokią vietą joje *užima* „duotas žodis", įtikėjimas? O gal atvirkščiai, bet koks duotas žodis, patikimumas, tikėsena arba pasitikėjimas plačiąja prasme nebūtinai priklauso kokiai nors „religijai", net jeigu šioje susikerta *dvi* vienodai religinėmis laikomos patirtys:

1) viena vertus, *įtikėjimo* patirtis (patikėjimas arba pasitikėjimo kreditas, pasitikėjimas arba kliova, būdingi tikėjimo aktui, ištikimybė, raginimas aklai pasikliauti, liudijimas, kuris niekada nereikalingas įrodymų, įrodančios logikos, įžvalgos) ir,

2) kita vertus, nepaliestumo, *sakralumo,* arba *šventumo,* patirtis?

Čia turbūt reikėtų atskirti šiuos du religingumo žaizdrus (arba dvi kiltis , arba du šaltinius, jeigu norite). Be abejo, galima juos sieti ir nagrinėti kai kurias iš galimų jų abipusių implikacijų, tačiau niekada neturėtume jų suplakti arba vieno redukuoti į kitą, kaip tai beveik visada daroma. Iš principo įvairiais būdais įmanoma sušventintì, sakralizuoti nepaliestumą arba būti sakralumo-šventumo *akivaizdoje* neįsitraukiant į įtikėjimo aktą, jeigu tik įtikėjimą, tikėjimą arba ištikimybę laikytume kito liudijimo priėmimu – to *visiškai kito,* neprieinamo kaip absoliutus šaltinis. Ir kur visiškai kitas yra bet koks kitas. Ir atvirkščiai, jeigu priimant tikėseną kreipiamasi anapus to, ką galima būtų pamatyti, apčiuopti, įrodyti, esaties, tai nereiškia, kad neišvengiamai įvyksta savaiminė sakralizacija. (Mums reikėtų atkreipti dėmesį ir patyrinėti, viena vertus, Levino pasiūlytą sakralumo ir šventumo skirtį – mes tai padarysime kitoje vietoje; ir, kita vertus, būtinybę šiems dviem heterogeniškiems religijos šaltiniams sumaišyti jų vandenis – jeigu taip galima pasakyti – visgi niekada, kaip man atrodo, negaunant to paties rezultato.)

33. Taigi Kaprio saloje susirinkome **mes, „europiečiai"**, kalbantys tomis kalbomis (italų, ispanų, vokiečių, prancūzų), ku-

riose žodis *religija* turėjo reikšti, norėtųsi tikėti, tą patį. Dėl šio žodžio patikimumo mes iš principo pritariame Benveniste'o prielaidai. Jis, atrodo, ką tik minėtame straipsnyje apie *sponsio* iš tikrųjų mano galįs atpažinti ir išskirti tai, ką jis vadina „religiniu žodynu". Tačiau šiuo atžvilgiu viskas lieka problemiška. Kaip artikuliuoti ir suderinti diskursus arba veikiau – neseniai mums pagrįstai teko tai pasitikslinti – „diskursyvines praktikas", kurioms maga išbandyti savo jėgas atsakant į klausimą „Kas yra religija?"

„Kas yra...?", tai yra, *viena vertus*, kas ji yra savo *esme?* Ir, *kita vertus*, kas ji *yra* (esamasis laikas, tiesioginė nuosaka) dabar? Ką ji daro, kas iš jos daroma šiuo metu, šiandien, šiandieniniame pasaulyje? Kiek įvairių būdų kiekvienu iš šių žodžių – *būtis, esmė, dabartis, pasaulis* – įteigti atsakymą klausimu. Kiek įvairių būdų primesti tą atsakymą. Iš anksto primesti arba paskirti tą atsakymą *kaip* religiją. Nes štai turbūt išankstinis apibrėžimas: kad ir kiek mažai turime žinių apie *religiją* tikrąja to žodžio prasme, žinoma bent jau tai, kad ji visada yra atsakymas ir paskirta atsakomybė, ji nepasirenkama laisvai, grynos ir abstrakčios autonomiškos valios aktu. Be abejo, ji neatskiriama nuo laisvės, valios ir atsakomybės, bet – pabandykime tai apmąstyti – nuo *autonomijos neturinčios* valios ir laisvės. Nors ir kalbama apie sakralumą ar atnašavimą, ar tikėjimą, – čia kitas turi įstatymo galią, kitas yra įstatymas, ir reikia nusileisti kitam. Bet kokiam kitam ir visiškai kitam.

Minėtose „diskursyvinėse praktikose" galėtume įžvelgti kelių tipų programas:

1) Kilmę patvirtinti **etimologijomis**. Geriausiai tai iliustruotų nesutarimas dėl *dviejų* galimų žodžio *religio* etimologinių *šaltinių*: a) *relegere* iš *legere* (‚rankioti [skinti], rinkti'): tai ciceroniškoji tradicija, kuria seka ir W. Otto, J.-B. Hofmannas, Benveniste'as; b) *religare* iš *ligare* (‚rišti, surišti [sieti, susieti]'). Ši tradicija eitų nuo Laktancijaus ir Tertulijano iki Kobbert'o, Ernout-Meillet, Pauly-Wissowa. Etimologija niekada neturi įstatymo galios ir mąstymui atsiveria tik tiek, kiek ji pati leidžiasi

apmąstoma, o mes toliau pabandysime apibrėžti *abiem* šiems prasmės *šaltiniams bendrą* ryšį arba krūvį [*charge*]. Gali būti, kad šiedu semantiniai šaltiniai ne tik sinonimiški, bet ir kažkur susikerta. Gal jie net pasikartotų ne per toliausiai nuo to, kas pasirodytų besąs pasikartojimo pradmuo – vieta, kur įvyko to paties padalijimas.

2) **Giminystės,** arba istorinių-semantinių **genealogijų,** tyrimų laukas milžiniškas, čia žodžio prasmė išbandoma istorinių mutacijų ir institucinių struktūrų: tai religijos istorija ir antropologija; tiek toji, kuri artima, pavyzdžiui, Nietzschei, tiek toji, kuri artima Benveniste'ui, „indoeuropietiškąsias institucijas" laikančiam prasmės istorijos arba etimologijos „liudytojais" (nors etimologija pati viena negali pasakyti nieko tikro apie vieno ar kito žodžio realią vartoseną).

3) Analizė, kuriai pirmiausiai rūpi **pragmatiniai** bei funkciniai efektai – taigi labiau struktūrinė ir tuo pačiu labiau politinė – tokia analizė nesvyruodama imasi tirti leksikos vartosenas arba panaudojimą tuo atveju, kai diskursas naujų dėsningumų, iki šiol nematytų recidyvų, precedento neturinčių kontekstų akivaizdoje atpalaiduoja žodžius ir reikšmes nuo bet kokios archajinės atminties arba bet kokių numanomų ištakų.

Visos trys kryptys įvairiais požiūriais žvelgiant atrodo pagrįstos. Tačiau net jeigu jos paklūsta, kaip tikiuosi, nepaneigiamiems imperatyvams, mano manymu (šią hipotezę siūlau labai atsargiai ir nedrąsiai, nes turėdamas tiek mažai vietos ir tiek mažai laiko, negaliu jos tinkamai pagrįsti), bent jau čia, Kapryje, paskutinysis tipas turėtų dominuoti. Jis neeliminuotų kitų: tai būtų per daug absurdiška; tačiau reikėtų teikti pirmenybę ženklams, parodantiems, kas *šiandien* pasaulyje išskiria žodžio „religija" vartoseną iš kitų, ir patirčiai to, kas priskiriama šiam žodžiui „religija", kai jokia atmintis ir jokia istorija neįstengia jos skelbti arba į ją panėšėti, bent jau ne iš karto. Taigi man teko atrasti kalbėjimo būdą, jeigu norite – tam tikrą diskursyvinį mechanizmą, kurio sąranga duotame laike ir erdvėje ne tik patenkintų šiuos tris reikalavimus, kiekvieną iš šių

imperatyvų, kurie, kaip bent jau sako mūsų nuojauta, yra nepaneigiami, bet ir nustatytų jų hierarchiją bei pirmumo laipsnį. Tam tikru greičiu, ritmingai, išsitenkant siauruose laiko rėmuose.

34. Etimologijos, giminystės, genealogijos, pragmatikos. Čia negalėsime reikiamai išnagrinėti tų būtinų skirčių, kurių visgi retai paisoma arba laikomasi. Jų yra daug (religija/tikėjimas, įtikėjimas; religija/pamaldumas; religija/kultas; religija/teologija; religija / teiologija; religija / ontoteologija; arba dar religingas/dieviškas – mirtingas arba nemirtingas; religingas/sakralus-nepažeistas-šventas-nepaliestas-imunus – *heilig*, *holy*). Tačiau iš jų visų – iki jų ar po jų – patikrinsime būtent kone transcendentalią privilegiją, kurią manomės turį suteikti skirčiai tarp, *viena vertus*, įtikėjimo patirties (tikėsena, patikimumas, pasikliovimas, tikėjimas, *pasitikėjimo kreditas*, liudijimo patirtyje *suteiktas visiškai kito nuoširdumui*) ir, *kita vertus*, sakralumo ir net šventumo, sveiko ir nepažeisto nepaliestumo (*heilig*, *holy*) patirties. Štai čia yra du skirtingi šaltiniai arba židiniai. „Religija" išreiškia ir jų abiejų *elipsę*, nes joje telpa abu šie židiniai, tačiau kartais ji taip pat nutyli, uždengdama paslapties skraiste ir *nuslėpdama*, jų neredukuojamą dualumą.

Šiaip ar taip, žodžio „religija" istorija turėtų iš principo uždrausti bet kokiam ieškančiam savojo tapatumo nekrikščioniui įvardyti „religija" tai, ką šiuo žodžiu „mes" nurodytume, identifikuotume ir tuo būdu izoliuotume. Kodėl būtent „nekrikščionis"? Kitaip tariant, kodėl religijos sąvoka turėtų būti vien tik krikščioniška? Kodėl verta nepaisant nieko kelti šį klausimą ir rimtai žiūrėti į šią hipotezę? Benveniste'as irgi primena, kad nėra „bendro" indoeuropietiško termino tam, ką vadiname „religija". To, ką Benveniste'as vadina „ta visur esanti tikrovė – religija", indoeuropiečiai nesuvokė „kaip atskiros institucijos". Dar ir šiandien visur, kur tokia „atskira institucija" nepripažįstama, žodis „religija" nėra adekvatus. Taigi niekada nebuvo, niekada ir niekur nėra, taigi niekada ir niekur („žmonių tarpe"

ar kur kitur) nebus *kažko*, kažko *vieno ir identifikuojamo*, tapataus pačiam sau, ką visi – tikintieji ir netikintieji – vieningai vadintų „religija". Ir vis dėlto, sakome sau, **būtinai reikia atsakyti**. Lotyniškosios kilties viduje *religio* kilmė buvo iš tiesų nepabaigiamų ginčų tema. Egzistavo du perskaitymo būdai arba du liturginiai aiškinimai, taigi dvi kilmės versijos: viena vertus, Cicerono tekstais paremtas *relegere*, kurio semantinė ir formali giminystė su religija, atrodo, yra pripažinta: surinkti, kad susirinktų ir pakartotinai prasidėtų – iš čia *religio*, skrupulingas dėmesys, pagarba, kantrybė ir net drova arba pamaldumas – ir, kita vertus, *religare* (Laktancijus ir Tertulijanas), pasak Benveniste'o, „krikščionių išrasta" etimologija[18], susie-

[18] Ibid., p. 265 sq. Indoeuropiečių leksikoje nėra jokio „bendro termino" „religijai" žymėti ir „pati šios sąvokos prigimtis neleidžia jos įsprausti į vienintelio ir nesikeičiančio pavadinimo rėmus". Be to, mums vargiai pavyktų atpažinti tai, ko ieškome, pabandžius retrospektyviai su šiuo vardu identifikuoti, pavyzdžiui, tam tikrą institucinę tikrovę, panašią į tai, ką mes vadiname „religija". Bent jau mums vargiai pavyktų surasti kažką panašaus, įgavusio konkretaus socialinio esinio pavidalą. Maža to, kai Benveniste'as siūlo tyrinėti tik *du terminus* – graikiškąjį ir lotyniškąjį – kurie, anot jo, „gali būti laikomi ‚religijos' *atitikmenimis*", mes savo ruožtu turime pabrėžti du reikšmingus bruožus, kurie logikos požiūriu yra paradoksalūs ir net skandalingi:
1) Benveniste'as daro prielaidą, kad žodis „religija" turi tam tikrą apibrėžtą reikšmę, nes jis mano galįs nustatyti jo „atitikmenis". Tačiau, man atrodo, jis nė vienai akimirkai netematizuoja ir neproblematizuoja šio išankstinio supratimo ar šios prielaidos. Niekaip nepasitvirtina ir hipotezė, kad, jo akimis žiūrint, pagrindinis atskaitos taškas čia yra „krikščioniškoji" prasmė, nes, jo paties žodžiais tariant, „krikščionių išrasta interpretacija remiantis *religare* (‚ryšys, įsipareigojimas') [yra] istoriškai klaidinga".
2) Kita vertus, Benveniste'as šalia graikiško žodžio *trēskeía* (‚kultas ir pamaldumas, apeigų laikymasis') žodį *religio* – antrąjį poros narį – pateikia tik kaip „religijos" „atitikmenį" (tai nereiškia, kad jis yra tapatus). Prieš mus – norėčiau tai pabrėžti – paradoksali situacija, kai Benveniste'as išmuša mus iš vėžių – apgalvotai ar ne – tame pačiame puslapyje vartodamas žodį „atitikmuo" dvejopa prasme:
a) „Pateiksiu tik du terminus [*trēskeía* ir *religio*], kurie – vienas graikų, kitas lotynų kalboje – gali būti laikoma ‚religijos' atitikmenimis" (p. 266). Taigi prieš mus du žodžiai, kurie, trumpai tariant, gali būti laikomi vieno iš jų *atitikmenimis*! O apie tą vieną iš jų kitame puslapyje sakoma, kad pasaulyje,

janti religiją su *ryšiu*, tiksliau – su įsipareigojimu, su raiščiu*, taigi su pareiga ir su skola ir t.t. – žmogaus žmogui, žmogaus Dievui. Ir vėl, visai kitoje vietoje ir visiškai kita tema kalbama apie šaltinio ir prasmės padalijimą (ir mes dar neatsikratėme šio dualizmo). Šis ginčas dėl *dviejų* etimologinių, tačiau tuo pat metu ir „religinių" žodžio *religio šaltinių*, be abejo, žadina pasijas (vienam iš aptariamų šaltinių tapus krikščionišku, šis ginčas tiesiogiai susijęs su Pasija). Tačiau šis nesutarimas, kad ir koks jis būtų įdomus arba būtinas, mums reikšmingas tik iš dalies. Pirmiausia dėl to, kad, kaip neseniai minėjome[19], niekas nėra iš anksto duota šaltinyje. Be to, dvi skirtingas etimologijas vėliau galima suvesti į vieną ir – tam tikru būdu – į galimybę pasikartoti, t.y. sukurti nauja patvirtinant sena. Ir vienu, ir kitu atveju (*re-legere* arba *re-ligare*) kalbama apie glaudų sąryšį, pirmiausia užmezgantį ryšį su savimi pačiu. Kalbama apie sutelkimą, apie pakartotinį kvietimą draugėn, apie pakartotinį surinkimą. Apie atsparumą arba pasipriešinimą disjunkcijai. Absoliučiai kitybei. Tarp kitko, vertimą „pakartotinai surinkti" pasiūlė Benveniste'as[20], kuris aiškina taip: „vėl nauju laikyti

---

ar bent jau „vakarietiškose kalbose" jam nėra jokio atitikmens, ir dėl to jis „visais atžvilgiais daug svarbesnis"!

b) „Taip mes dabar ateiname prie antrojo, visais atžvilgiais daug svarbesnio termino: tai lotynų *religio*, visose vakarietiškose kalbose liekančio vieninteliu ir nesikeičiančiu žodžiu, kuriam taip ir nepajėgta surasti *atitikmens* arba substituto" (p. 267; kursyvas mano – *J. D.*). Benveniste'as nori priskirti „tiesioginę reikšmę" (randamą Cicerono tekstuose), „tik jam būdingą ir nesikeičiančią vartoseną" žodžiui, kuris galų gale tėra atitikmuo (vienas iš daugelio, tačiau be atitikmens!) to, ką galų gale gali nurodyti tik jis pats, – tai yra atitikmuo be atitikmens.

Iš esmės tai turbūt ne pats blogiausias religijos apibrėžimas? Šiaip ar taip, Benveniste'o loginis arba formalus nenuoseklumas šiuo klausimu galbūt ženklina patį pagarbiausią apmąstymą, net teatrališkiausią simptomą to, kas iš tikro įvyko „žmonijos istorijoje" – ką mes vadiname „religijos" „pasauline lotynizacija".

* Neišverčiamas žaismas bendrašakniais žodžiais: „...et liant la religion au *lien*, précisément, à l'obligation, au ligament...".

[19] Žr. 33, 1 ir 2, P. 47–48.

[20] E. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, op. cit., p. 271.

senąjį pasirinkimą, grįžti prie ankstesnio darbo" – o dėl to kilo „skrupulingumo", taip pat pasirinkimo, perskaitymo ir išrinkimo, protingumo prasmės, kurių atranka niekuomet neatsiejama nuo kolektyviškumo ir pakartotinio susirinkimo. Galiausiai turbūt ryšyje su savimi, kurį žymi mįslingasis [lotynų ir prancūzų kalbų] „re-" (vėl, pakartotinai, iš naujo), reikėtų bandyti sučiuopti pereigą tarp šių skirtingų reikšmių (*re-legere, re-ligare, re-spondeo,* kuriose Benveniste'as išskiria tai, ką jis vadina, tarp kitko, „ryšiu" su *spondeo*). Bendrajai „re-" prasmei išversti netiktų nė viena iš mums prieinamų kategorijų, pirmiausia dėl to, kad jos visos *pakartotinai* (*re-*) įvestų į apibrėžimą – kaip jau apibrėžtą – tai, ką dar reikia apibrėžti. Pavyzdžiui, sudarant įspūdį, esą žinoma, kokia yra, Benveniste'o žodžiais tariant, „tiesioginė reikšmė" tokių žodžių kaip: pasikartojimas, atsinaujinimas, pakartotinė pradžia, refleksija, perrinkimas, pakartotinis surinkimas – žodžiu, religija, „skrupulingumas", atsakymas ir atsakomybė.

Kad ir kokios išvados būtų prieita šiame ginče, visa šiuolaikinė (geo-teologinė-politinė) „religingumo sugrįžimo" problematika nurodo į šio dvejopo lotyniškojo židinio elipsę. Tam, kas nepripažintų nei šio dvejopo židinio teisėtumo, nei to, kad minėtojo lotyniškumo ribose dabar pasauliniu mastu vyrauja krikščionybė, tektų nesutikti su pačiomis išankstinėmis tokio ginčo prielaidomis.[21] Ir tuo pačiu pabandyti *mąstyti* tokią situaciją – kuri kartą jau buvo – kai galbūt nebeegzistuos, kaip kadaise neegzistavo, „bendras indoeuropiečiams terminas, žymintis ‚religiją'"[22].

35. Tačiau **būtinai reikia atsakyti**. Ir nedelsiant. Ne per daug delsiant. **Iš pradžių** Maurizio Ferraris *Lutétia* denyje: „Šiam

[21] Tai, be abejo, būtų padaręs Heideggeris, nes, jo akimis žiūrint, tariamasis „religingumo sugrįžimas" būtų tik atkaklus „religijos" romietiško apibrėžimo laikymasis. Pastarajam į porą tiktų dominuojančios valstybės teisė ir valstybės samprata, neatskiriama nuo „mašinų amžiaus". (Žr. anksčiau 18, 5 išnaša, p. 25.)

[22] E. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, op. cit., 265.

susitikimui Kapryje, – sako jis man, – reikalinga tema." „Religija" – išsprūsta man vienu kvėptelėjimu, beveik be dvejonių, mašinaliai. Kodėl? Iš kur tai atėjo, ir taip mašinaliai? Pasirinkus temą, vyko improvizuotos diskusijos, kurias įrėmino dvi iškylos vidurnaktį link Faraglionės, dunksančio jūroje tarp Vezuvijaus ir Kaprio. (Jensenas Faraglionę pavadina – o Gradiva turbūt pakartoja – šviesos vaiduokliu, bešešėliu vidurdienio šešėliu, *das Mittagsgespenst*, gražesniu už bet kurį gražiausią salos fantomą, jau seniai geriau už juos „įgudusiu", jos žodžiais tariant, „būti mirusiu".) Taigi man dabar reikėtų pagrįsti, kodėl aš, atsakydamas į klausimą, akimirksniu, mašinaliai paminėjau „religiją"? Ir šiuo pagrindimu šiandien atsakyčiau į klausimą *apie religiją*. Apie religiją šiandien. Ne, žinoma, niekada nebūčiau pasiūlęs svarstyti apie *pačią* religiją, apie religiją apskritai arba apie jos esmę, – tai būtų buvusi beprotybė, – aš tik iškėliau nerimą keliantį klausimą, visus graužiantį rūpestį: „Kas vyksta šiandien su ja, su tuo, kas taip vadinama? Kas darosi? Kas darosi ir darosi taip blogai? Kas ten darosi po šiuo senu vardu? Kas staiga išnyra arba sugrįžta pasaulyje prisidengęs šiuo pavadinimu?" Žinoma, taip formuluojamas klausimas turi būti neatsiejamas nuo pamatinių dalykų (nuo *pačios* religijos esmės, sampratos bei istorijos ir nuo to, kas vadinama „religija"). Tačiau iš pradžių, maniau, reikia imtis jo tiesiau, globališkiau, visapusiškiau ir betarpiškiau, spontaniškiau, be atodairos, vos ne kaip filosofui, priverstam nusiųsti spaudai trumpą pranešimą. Mano beveik nedvejojant Ferrarisui duotas atsakymas turėjo grįžti pas mane iš labai toli kaip aidas iš alchemiko olos, kurios dugne kaip cheminės reakcijos nuosėdos slūgsojo žodis. „Religija" – leksema, kurią padiktavo nežinia kas: galbūt visas pasaulis, kokiame nors tarptautiniame kanale perskaitytas teletekstas, visas pasaulis – toks, koks jis mums atrodo, pasaulio būvis, viskas, kas yra taip, kaip yra (Dievas, galų gale jo sinonimas, arba Istorija ir t.t.). Didysis klausimas ir šiandien – vėl, pagaliau, kitaip – esą tebėra religija ir tai, ką kai kurie skubėtų pavadinti jos „sugrįžimu". Taip kalbėdami ir manydami žiną,

apie ką kalbame, nieko nebesuprastume: tarytum religija, religijos klausimas būtų *tai, kas gali sugrįžti*, tai, kas staiga užklupo tą, ką manomės pažįstą – žmogų, žemę, pasaulį, istoriją, ir šitaip taptų antropologijos, istorijos arba bet kokio kito humanitarinio mokslo arba filosofijos ir net „religijos filosofijos" objektu. Tai pirmoji klaida, kurios reikia vengti. Ji tipiška, jos pavyzdžių galima būtų pateikti ir daugiau. Jeigu egzistuoja religijos klausimas, tai nebeturi būti „religijos klausimas". Nei paprasčiausias atsakymas į šį klausimą. Mes pamatysime, kodėl ir kaip religijos klausimas pirmiausia yra klausimo klausimas. Klausimo (ir atsakymo) kilmės ir ribų klausimas. Taigi „dalykas" išsprūsta mums iš akiračio pradėjus manyti, kad galima jį įsprausti į kokios nors disciplinos, žinojimo arba filosofijos rėmus. Tačiau, nors tai ir neįmanoma, mūsų vis dėlto prašoma: esą apie tai reikia kalbėti, kalbėtis arba leisti „kalbėti" – keliais štrichais, ribotu žodžių skaičiumi. Ekonomiškumą diktuoja leidėjai. Tačiau kodėl vis dar iškyla skaičiaus klausimas, pradedant dešimčia įsakymų, kurių vėliau radosi tiek ir tiek? Kur tiktų panaudoti elipsę, kurią mums liepia vartoti ją nutylint? Kur reikalingas nutylėjimas? O jei elipsė, nebyli figūra ir nutylėjimo „tylėti" – mes prie to grįšime vėliau – yra religija? Mūsų prašo kelių *Europos* leidėjų vardu keletoje puslapių pasisakyti apie religiją, ir šiandien tai niekam neatrodo pasibaisėtina, nors vienai rimtai studijai apie religiją prireiktų daugybės naujų Prancūzijos ir pasaulio bibliotekų, net jeigu, *nesitikint mąstyti* ką nors naujo, būtų pasitenkinta prisiminimu, archyvavimu, klasifikavimu, konstatavimu, kad neužmirštume to, ką *manomės žiną*.

Tikėjimas ir žinojimas: alternatyva tarp tikėjimo, kad žinai, ir žinojimo, kad tiki, nėra žaismas. Taigi, pasakiau sau, pasirinkime, kaip kad pasirenkama mašina, kone aforistinę [kalbėjimo] formą, pasirinkime mažiausiai ydingą mašiną *religijai aptarti* tam tikrame skaičiuje puslapių: dvidešimt penkiuose ar truputėlį daugiau – kiek mums leis; ir, tarkime, tuo 25 iš-šifruodami iš akies arba tiesiog anagramos būdu, [visa tai aptarkime] penkiasdešimt dviejuose (52) labai nevienodos apimties perio-

duose – *kriptose*, išsibarsčiusiose neidentifikuotame lauke, prie kurio visgi jau artėjama – tai gali būti dykuma, nežinia, ar sterili ar ne, gali būti laukas, nusėtas griuvėsiais, šachtomis, šuliniais, olomis, kenotafais ir pasėlių plotais; tačiau šis laukas neidentifikuotas, jis netgi ne tas pat, kas pasaulis (jau krikščioniškoji šio žodžio „pasaulis" istorija verčia mus būti budrius; pasaulis – tai nei visata, nei kosmosas, nei žemė).

36. Iš pradžių pavadinimas buvo mano pirmasis aforizmas. Jame sutaria du tradiciniai pavadinimai, jis sudaro su jais sutartį. Mūsų pareiga juos deformuoti, nukreipti juos kita linkme, išplėtojant jeigu ne jų negatyviąją ar pasąmoninę pusę, tai bent tą logiką, kuria vadovaudamiesi jie bylotų apie religiją, nepaisant to, ką jie nori pasakyti. Kapryje, seminaro pradžioje improvizuodamas kalbėjau apie šviesą ir salos pavadinimą (apie būtinybę nustatyti datą, tai yra paskirti laike ir erdvėje apibrėžtą susitikimą, remiantis konkrečia vieta, vieta, kuri yra lotyniška: Kapris – tai ne Delfai, ne Patmas ir ne Atėnai, ne Jeruzalė ir ne Roma). Primygtinai pabrėžiau šviesą, bet kokios religijos ryšį su ugnimi ir šviesa. Yra apreiškimo šviesa ir Švietimo epochos šviesa. Šviesa, *phōs*, apreiškimas, *mūsų* religijų prasidėjimas ir ištakos, momentinė nuotrauka. Klausimas, prašymas: kaip šiandienos ir rytojaus Švietimo epochų akivaizdoje, kitų Švietimo epochų (*Aufklärung, Illuminismo, Enlightenment*) šviesoje **mąstyti religiją** *šią šiandienos dieną* nenutraukiant ryšių su filosofine tradicija? Mūsų „modernybėje" minėtąją tradiciją akivaizdžiai išryškina – turėsime parodyti, kodėl – iš pagrindų lotyniški pavadinimai, kuriais įvardijama religija. Pirmiausia tai padaryta vienoje Kanto knygoje, rašytoje *Aufklärung* (jeigu ne Švietimo epochos) laikais ir dvasia: *Religija paprasto proto ribose* (1793) irgi kalbėjo apie radikalų blogį (ką galima pasakyti apie protą ir radikalų blogį šiandien? kas, jeigu „religingumo sugrįžimas" vienaip ar kitaip yra susijęs su grįžimu – moderniu arba kad ir postmoderniu – bent kai kurių radikalaus blogio reiškinių? ar radikalus blogis sunaikina, ar sukuria religijos galimybę?).

Paskui Bergsono, šio didžiojo judėjo-krikščionio knyga (*Du moralės ir religijos šaltiniai*, 1932), pasirodžiusi tarp dviejų pasaulinių karų ir išvakarėse įvykių, kurių, kaip žinome, iki šiol nemokame apmąstyti ir nuo kurių jokia religija, jokia religinė institucija neliko nuošaly ir neišliko *nepaliesta, imuni, sveika ir nepažeista*. Argi abiem šiais atvejais, kaip ir šiandien, nebuvo mąstoma religija, religijos galimybė, taigi ir jos neatidėliotinai neišvengiamas sugrįžimas?

37. Sakote **„mąstyti religiją?"** Tarytum vien mintis apie tokį projektą nepanaikintų paties klausimo. Jeigu manome, kad religija gali būti iš esmės *mąstoma*, net jeigu mąstyti nereiškia matyti, žinoti, suvokti, tada iš anksto žvelgiame į ją su pagarba, ir dalykas nuspręstas (tai tik laiko klausimas). Jau kalbant apie šias pastabas kaip apie mašiną, mane buvo vėl užvaldęs ekonomijos troškimas: troškimas perkelti, kad būtų greičiau, garsiąsias *Dviejų šaltinių*... išvadas į kitą vietą, į kitą diskursą, į kitą argumentacijų plotmę. Neatmetu galimybės, kad pastarųjų vertimas kiek iškreiptas, kiek per laisvai formalizuotas. Prisiminkime paskutinę pastraipą: „[...] **būtina pastanga, kad realizuotųsi – taip pat ir mūsų neklusnioje planetoje – esminė visatos funkcija, visatos, kuri yra dievų gaminimo mašina"**. Kas, jeigu Bergsonas buvo priverstas sakyti visai ką kita negu tai, ką jis manė norįs pasakyti, nors paslapčiomis galbūt leidosi diktuojamas? Kas, jeigu jis, tarytum prieš savo valią, paliko vietos arba leido prasiskverbti simptomatiškam savęs *išsižadėjimui*, tuo atliepdamas tam pačiam netikrumo, neapsisprendimo ir skrupulingumo, grįžimo atgal judesiui (*retractare*, sako Ciceronas, apibrėždamas *religiosus* aktą arba būtį), kuris galbūt išplaukia iš *dvejopo* religio *šaltinio* (dvejopos kilties arba dvejopos šaknies)? Tokiu atveju šitokiai hipotezei dviem aspektais suteiktume *mechaninį* pavidalą. „Mechaninis" čia tam tikra prasme reikštų „mistinis". Mistinis arba slaptas, nes prieštaringas ir klaidinantis, neprieinamas, gluminantis ir artimas vienu metu, *unheimlich, uncanny* tiek, kiek šis mašinalumas, ši

neišvengiama automatizacija gamina ir at-gamina tai, kas *atplėšia ir kartu vėl suriša* su šeima (*heimisch, homely*), su tuo, kas artima, su namais, su savastimi, su ekologiniu ir ekonominiu *oikos*, su *ethos*, su viešnagės vieta. Šis kone spontaniškas, nereflektuotas automatizmas kaip koks refleksas vis kartoja dvejopą abstrakcijos ir traukos judesį, kuris *atplėšia ir kartu vėl suriša* su šalimi, su šnekta, su literatūriškumu arba su tuo, kas nerišliai šiandien vadinama terminu „tapatumas": žodžiu, su tuo, kas eksproprijuoja ir sykiu pakartotinai įsisavina, nušaknija ir kartu vėl įšaknija, atima ir sugrąžina vadovaudamasis autoimunaus autoindemnizavimo logika – šitą logiką turėsime formalizuoti vėliau.

Iš tikrųjų, dar nepradėjus taip ramiai kalbėti apie „religingumo sugrįžimą" šiandien, reikia vienu kartu paaiškinti du dalykus. Ir vienu, ir kitu atveju susiduriame su mašina, su telemašina:

1) Minėtasis „religingumo sugrįžimas" – sudėtingo ir superdeterminuoto reiškinio mūša – nėra paprastas *sugrįžimas*, nes jo pasaulinis mastas ir pavidalai (teletechnomediamoksliniai, kapitalistiniai ir politiniai-ekonominiai) yra originalūs ir neturintys precedento. Ir tai ne *tik religingumo* sugrįžimas, nes viena iš dviejų jo tendencijų yra radikali religingumo destrukcija (*stricto sensu*, romietiško ir valstybinio religingumo – jam, kaip ir viskam, kas įkūnija europinę politiką arba teisę, skelbia karą, žinoma, ne tik visi nekrikščioniškieji „fundamentalizmai" arba „integrizmai", bet ir kai kurios ortodoksiškos, protestantiškos arba net katalikiškos krikščionybės atmainos). Reikia paminėti, kad be viso šito dar kitą autodestruktyvų, drįsčiau teigti, autoimunų religijos įsitvirtinimą galėtume įžvelgti visuose tuose „pacifistiniuose" ir ekumeniniuose – „katalikiškuose" arba ne – projektuose, skelbiančiuose, kad visi žmonės broliai, kad visi jie „vieno Dievo sūnūs", ypač jei tie broliai priklauso monoteistinei abraominių religijų tradicijai. Šiam sutaikinančiam judėjimui visada bus sunku išvengti tam tikro *akiračio dvilypumo* (kai vienas akiratis nustelbia arba suskaido kitą):

a) *Kenotinis* Dievo mirties akiratis ir pakartotinis antropologinis imanentizavimas (žmogaus ir *žmogiškosios* gyvybės teisės yra aukščiau už bet kokią pareigą absoliučiai tiesai, transcendentiniam įsipareigojimui prieš dieviškąją tvarką: Abraomas nuo šiol atsisakytų paaukoti savo sūnų ir jam net į galvą nebeateitų daryti tai, kas visada buvo beprotybė). Klausantis oficialiųjų religinės hierarchijos atstovų, visų pirma labiausiai mediatizuoto, lotynopasaulizuoto ir sidiromizuoto iš jų – popiežiaus – kalbų apie tokį ekumeninį susitaikymą, jose girdisi ir (ne vien tai, žinoma, bet ir tai) tam tikros „Dievo mirties" skelbimas arba priminimas. Kartais netgi susidaro įspūdis, kad jis kalba tik apie tai – kad tai byloja jo lūpomis. Ir kad dar viena Dievo mirtis ką tik aplankė jį įkvepiančią Pasiją. Tačiau koks skirtumas? – gali kas nors pasakyti. Ir iš tiesų.

b) Šiuo taikos deklaravimu – ir toliau kariaujant karą kitais būdais – galima užmaskuoti *sutaikinantį* gestą pačia europietiškiausia-kolonijiškiausia to žodžio prasme. Kadangi jį, kaip dažniausiai būna, darytų Roma, pirmiausia juo būtų bandoma, ir pirmiausia Europoje (Europai), nepastebimai primesti tam tikrą diskursą, kultūrą, politiką ir teisę, primesti juos visoms kitoms monoteistinėms – tarp jų ir krikščioniškoms nekatalikiškoms – religijoms. Už Europos ribų susidurtume su tų pačių schemų ir tos pačios juridinės-teologinės-politinės kultūros pagalba taikos vardan primetamu *pasaulio lotynizavimu*. Pastarasis, kaip apie tai užsiminėme anksčiau, nuo šiol ima kalbėti europietiška-anglo-*amerikietiška* šnekta. Uždavinys atrodo tuo labiau neatidėliotinas ir problemiškas (religija mūsų laikais neapskaičiuojama), kad demografinė disproporcija kuo toliau tuo labiau kels pavojų išorinei hegemonijai, ir šiai nebeliks jokios kitos taktinės išeities išskyrus savo pačios internalizaciją. Nuo šiol karas ir tokio sutaikinimo būtinybė gali kilti bet kur: visos religijos, jų valdžios centrai, religinės kultūros, valstybės, nacijos arba etninės grupės, kurioms jos atstovauja, turi priėjimą – nevienodo masto, žinoma, tačiau dažnai betarpišką ir potencialiai neribotą – prie tos pačios pasaulinės rinkos. Jie vie-

nu metu yra jos gamintojai, jos veikėjai ir jos numylėti vartotojai, kartais jie ją išnaudoja, kartais tampa jos aukomis. Taigi jie prieina ir prie pasaulinių telekomunikacijos ir teletechnomokslo tinklų (transnacionalinių arba transvalstybinių). Dabar religija „tikrąja to žodžio prasme" lydi ir net užbėga už akių kritiniam bei teletechnomoksliniam protui, ji juo rūpinasi tarsi koks jo šešėlis. Tai proto priešaušris, pačios šviesos šešėlis, tikėjimo laidas, patikimumo garantija, pasitikėjimo patirtis (be kurios neįmanoma produkuoti bendrų visiems žinių), liudijimo performatyvumas, dalyvaujantis bet kokioje technomokslinėje atliktyje ir bet kokioje nuo jos neatsiejamoje kapitalistinėje ekonomijoje.

2) Vyksmas, neatskiriamai susiejantis religiją ir teletechnomokslinį protą, pačiu kritiškiausiu savo aspektu neišvengiamai priešinasi *pats sau*. Jis išskiria priešnuodžius prieš save patį ir tuo pat metu stiprina savo autoimunines galias. Čia mes atsiduriame erdvėje, kur bet kokia nepaliestumo, šventumo, sveikumo ir nepažeistumo, sakralumo (*heilig*, *holy*) savisauga turi saugotis savo pačios saugos, savo pačios santvarkos, savo pačios atmetimo galių, trumpai tariant – savo savasties, tai yra savo pačios imuniteto. Būtent ši baimę kelianti, tačiau fatališka *nepaliestumo autoimuniteto* logika[23] visada sies Mokslą su Religija.

[23] „Turintis imunitetą" (*immunis*) yra atleistas nuo priedermių, nuo tarnybos, nuo mokesčių, nuo įsipareigojimų (*munus* – šaknis, bendra visai bendruomenei). Ši lengvata arba atleidimas vėliau buvo perkeltas į konstitucinės arba tarptautinės teisės sritis (parlamentinis arba diplomatinis imunitetas); tačiau jį galima rasti ir krikščioniškosios Bažnyčios istorijoje bei kanoninėje teisėje; šventyklų imunitetas reiškė, kad kai kas jose galėjo rasti prieglobstį bei neliečiamybę (Voltaire'as piktinosi šiuo „šventyklų imunitetu" matydamas jose „papiktinimą keliantį pavyzdį", kaip „niekinami įstatymai" ir išsikeroja „bažnytinė ambicija"); Urbonas VIII įkūrė bažnytinio imuniteto Kongregaciją, nukreiptą prieš mokesčius bei karinę tarnybą, prieš bendrąją teisę (vadinamoji *for* privilegija) ir prieš policijos teisę daryti kratą ir t.t. Imunitetinė leksika ypač plačiai įsiviešpatavo biologijoje. Imuninė reakcija apsaugo sveiko kūno *nepaliest-umą* gamindama antikūnius kovai su į kūną įsiskverbusiais svetimkūniais. O autoimunizacijos procesas, kuris mus čia labiausiai domina, [illegible] ame organizme vyksta, kaip žinoma, tada, kai organizmas siekia

Viena vertus, teletechnomokslinio proto ir kritikos „švietimo epocha" gali tik reikalauti patikimumo. Jai būtinas koks nors neredukuojamas „tikėjimas" – tikėjimas „socialiniu saitu" arba „duotu žodžiu", tikėjimas liudijimu („Aš tau pažadu atskleisti tiesą neįrodinėdamas ir neteoretizuodamas, tikėk manim ir t.t."), tai yra tikėjimas pažado performatyvu, veikiančiu net ir meluojant, sulaužant žodį, be kurio visgi neįmanoma kreiptis į kitą. Be šio elementaraus tikėjimo akto performatyvinės patirties nebūtų nei „socialinio saito", nei kreipimosi į kitą, nei apskritai kokio nors performatyvumo: nei konvencijos, nei institucijų, nei konstitucijos, nei suverenios valstybės, nei įstatymo, nei, šiuo atveju, to struktūrinio produktyvios atlikties performatyvumo, kuris nuo pirmų žingsnių susieja mokslinės bendruomenės žinojimą su veiksmu, o mokslą – su technika. Čia nuolat minime technomokslą ne šiuolaikinio stereotipo suvilioti, o siekdami priminti, kad – mes tai dabar žinome aiškiau negu bet kada anksčiau – mokslinis aktas nuo pradžios iki galo pačia savo esmės energija yra praktinis įsikišimas ir techninis performatyvumas. Ir šitaip jis netgi įsitraukia į žaismą su vieta, nustato atstumus ir kaitalioja greitį. Jis delokalizuoja, nutolina arba suartina, aktualizuoja arba virtualizuoja, pagreitina arba sulėtina. Taigi teletechnomokslinė kritika visur naudojasi (jį sutvirtindama) pasitikėjimo kreditu, kurį teikia šis elementarusis, religinis bent jau savo esme arba paskirtimi, tikėjimas (elementari sąlyga – religingumo aplinka, jei ne pati religija). Mes sakome pasitikėjimas, mes kalbame apie pasitikėjimo kreditą arba apie patikimumą norėdami pabrėžti, kad iš

---

apsisaugoti nuo savo savisaugos sunaikindamas savo paties imunines užtvaras. Kadangi šis antikūnių gaminimosi reiškinys apima ir plačią patologijos zoną, ir vis dažniau atsižvelgiama į *teigiamas* savybes šių imuniteto slopintojų, kurių paskirtis – riboti atmetimo mechanizmų veiklą ir padidinti toleranciją kai kuriems persodintiems organams, tai toks temos išplėtimas pasiteisins ir galėsime kalbėti apie tam tikrą bendrąją *autoimunizacijos* logiką. Mums ši logika atrodo būtina, kad galėtume šiandien mąstyti ryšius tarp tikėjimo ir žinojimo, religijos ir mokslo, kaip šaltinių dvilypumą apskritai.

esmės ekonominis bei kapitalistinis teletechnomoksliškumo racionalumas irgi paremtas šiuo elementariojo tikėjimo aktu. Joks apskaičiavimas, joks tikrumas nesumažins šio akto būtinumo, būtinumo turėti liudytojo patvirtinimą (kurio teorija nebūtinai turi būti subjekto, asmens arba *aš*, sąmoningo arba ne, teorija). Tai suvokę, mes suprasime, kad iš principo šiandien minėtojo „religingumo sugrįžimo" sraute „fundamentalizmai", „integrizmai" arba jų vykdoma „politika" nėra nesuderinami su racionalumu, tai yra su teletechnokapitalistiniu-moksliniu pasitikėjimu – visais jo mediaciniais bei pasauliniais pavidalais. Minėtųjų „fundamentalizmų" racionalumas irgi gali būti hiperkritinis[24] ir net nepabūgti daryti tai, ką bent iš pažiūros palaikytume dekonstruktyvistiniu kritinio gesto radikalizavimu. O nemokšiškumas, iracionalumas arba „obskurantizmas", kuriuos taip dažnai, taip lengvai ir visiškai teisingai pabrėžiame arba pasmerkiame kalbėdami apie šiuos „fundamentalizmus" ar „integrizmus", dažniausiai tėra tik nuosėdos, paviršutiniški reiškiniai, šlakas, kurį palieka imuninis, indemnizuojantis arba autoimuninis pasipriešinimas. Po jais slepiasi gilumine struktūra arba (tačiau ir kartu) savęs baimė, pasipriešinimas tam, su kuo einama išvien: dislokacija, ekspropriacija, delokalizacija, nušaknijimu, šnektų atėmimu ir nusavinimu (visuose matmenyse, o ypač seksualiniame – *faliniame*) – su visu tuo, ką būtinai gamina teletechnomokslinė mašina. Pagieža supriešina šį judėjimą su juo pačiu ir taip jį suskaido. Tuo būdu

[24] Liudydamas tam tikrus, bent jau „fundamentalizmo" arba „integrizmo", reiškinius, ypač būdingus „islamizmui", kuriame jie šiandien pasaulinės demografijos mastu yra įgavę patį galingiausią pavidalą. Akivaizdžiausi jų bruožai yra per daug gerai žinomi, kad mes juos čia dar kartą pabrėžtume (fanatizmas, obskurantizmas, mirtinas smurtas, terorizmas, moters priespauda ir t.t.). Tačiau dažnai užmirštama, kad, pats būdamas susijęs su arabų pasauliu ir persiėmęs brutaliai reiškiamu imuniniu ir indemnizuojančiu pasipriešinimu techninei bei ekonominei modernybei, prie kurios prisitaikyti neleidžia ilga jo istorija, šis „islamizmas" radikaliai kritikuoja *dabartinės* demokratijos (*dabartinių jos ribų, sampratos ir veiksmingų galių*) ryšius su rinka ir su joje dominuojančiu teletechnomoksliniu protu.

pagiežos pasipriešinimas imuniniu ir drauge autoimuniu judesiu *indemnizuojasi*. Pasipriešinimas mašinai toks pat automatiškas (taigi – mašinalus), kaip ir pats gyvenimas. Toks vidinis, distancijuojantis skilimas irgi „savastingas“* religijai; jis pritaiko religiją tam, kas „nesutepta“ (kas taip pat *nepaliesta*: *heilig*, šventa, sakralu, nepažeista, imunù ir t.t.), apvelka religinės indemnizacijos rūbu visas nuosavybės formas – nuo lingvistinės šnektos „raidiškąja“ prasme iki žemės ir kraujo, šeimos ir nacijos. Tiktai šis vidinis ir betarpiškas, imuninis ir kartu autoimuninis pasipriešinimas gali paaiškinti tą dvilypį ir prieštaringą reiškinį, kurį pavadinsime religingumo mūša. Pasirenkame žodį *mūša*, nes jis mums primena bangai būdingą susidvejinimą – ji įsisavina tai, kam užliedama, rodos, priešinasi, – ir tuo pat metu pašėlsta, kartais neapsieidama be bauginimų ir terorizmo, nukreipto prieš tą, kas ją saugo, prieš nuosavus „antikūnius“. Sudarydama sąjungą su priešu, svetingai priimdama svetimkūnius, nusitempdama *kitą* kartu su savimi, mūša auga ir *tvinksta* priešiškos galios sąskaita. Štai šios, nežinia kokios salos pakrantėje užgimusios mūšos, spontaniškai pritvinkusios, nesulaikomai automatiškos, atėjimą mes neabejodami tariamės matą. Tačiau tariamės matą ją ateinant be akiračio. Nebesame tikri, kad matome ir kad dar esama ateities tame, ką matome ateinant. Ateitis nėra pakanti nei numatymui, nei apvaizdai. Taigi iš tikrųjų „mes“ esame nunešti kaip tik į ją – mes ją įžvelgėme ir užklupome šioje mūšoje – ir būtent ją norėtume *apmąstyti*, jeigu čia dar galima vartoti šį žodį.

Šiandien religija sudaro sąjungą su teletechnomokslu, kuriai ji priešinasi kaip tik gali. *Viena vertus*, ji *yra* pasaulio lotynizavimas, ji gamina, absorbuoja, išnaudoja televizijos informavimo priemonių kapitalą bei žinojimą: kitaip tokio ritmo neįgautų nei popiežiaus kelionės ir pasaulinio masto susidomėjimas jomis, nei valstybių sienas peržengiantys „Rushdie bylos“ mat-

* Čia žaidžiama bendrašakniais žodžiais ir jų reikšmėmis. *Propre* – ‚savas‘, ‚grynas‘, ‚švarus‘, ‚nesuteptas‘, ‚nuosavas‘, ‚[kam nors] būdingas‘. *Approprier* – ‚padaryti savu, pritaikyti kam nors‘. *Propriété* – ‚nuosavybė‘.

menys, nei planetinio masto terorizmas – pavyzdžių galima būtų pateikti begalę. Tačiau, *kita vertus*, ji priešinasi akimirksniu, *tuo pat metu*, ji skelbia karą tam, kas suteikia jai šią naują valdžią išstumdamas ją iš visų jos užimamų pozicijų, iš tiesų *atimdamas iš jos pagrindą*, jos tiesos *pagrįstumą**. Ji kariauja negailestingą karą prieš tai, kas ją saugo jai grasindamas, remdamasi minėtąja dvejopa prieštaringa – imunine ir autoimunine – struktūra. Tačiau šių dviejų judesių arba dviejų šaltinių ryšys neišvengiamas, jie susyja automatiškai ir mašinaliai – vienas jų įgauna mašinos pavidalą (mechanizavimas, automatizavimas, mašinalizavimas arba *mechanē*), o kitas – gyvo spontaniškumo, gyvenimui būdingo *nepaliestumo*, tai yra kitokios (tariamosios) autodeterminacijos pavidalą. Tačiau bendruomenę ir jos imunitetu pagrįsto išlikimo sistemą tarsi jos pačios galimumo hiperbolė persekioja autoimuniškumas. Pačioje autonomiškiausioje gyvojoje esamybėje nėra nieko *bendro*, nieko imunaus, sveiko ir nepažeisto, *heilig* ir *holy*, nieko nepaliesto, kam negrėstų autoimuniškumas. Kaip visada, pavojus, tas pats baigtinis pavojus užgriūva du kartus. Ne tiek vieną, kiek du kartus: vieną kartą kaip grėsmė, kitą kartą kaip šansas. Dviem žodžiais tariant, jis turi pasirūpinti, gal netgi laiduoti, kad *būtų įmanomas* šis **radikalus blogis**, be kurio nemokėtume gerai elgtis.

...ir granatos

(Išdėstę šias prielaidas, arba bendruosius apibrėžimus, jusdami, kad mums skirtos vietos darosi vis mažiau, prišliesime pabaigai penkiolika teiginių, kurie bus dar pabiresni, padrikesni, labiau išsklaidyti, dar aforistiškesni, dar labiau netolydūs, dar menkiau susiję tarpusavyje, dar dogmatiškesni, dar labiau demonstratyvūs arba virtualūs, dar ekonomiškesni; žodžiu, telegrafiškesni negu bet kada anksčiau.)

* Pranc. *„en vérité du lieu même*, de l'*avoir-lieu* de sa vérité" – čia vėl žaidžiama žodžio vieta (*lieu*) reikšmėmis.

38. Ateinantis diskursas – apie kvietimą ateiti* ir apie pasikartojimą. Aksioma: nėra kvietimo ateiti, jei nėra paveldo ir galimybės *pasikartoti*. Jokio kvietimo ateiti, jeigu nėra nors kiek *iteratyvumo*, kad ir sudarant sąjungą su pačiu savimi ir *patvirtinant* pirmapradį *taip*. Nėra kvietimo ateiti, jeigu nebus nors kiek mesianistinės atminties ir pažado, išplaukiančių iš mesianybės, senesnės už bet kokią religiją, pirmapradiškesnės už bet kokį mesianizmą. Nėra diskurso ar kreipimosi į kitą, jeigu nėra elementaraus pažado galimybės. Žodlaužystė ir neištesėtas pažadas reikalauja *tos pačios* galimybės. Taigi – nėra pažado, jeigu nėra pažado patvirtinti *taip*. Šis *taip* buvo ir visada bus pagrįstas tikėjimo patikimumu arba ištikimybe. Taigi – nėra tikėjimo, nėra ateities, jeigu iteratyvumas nesuponuoja technikos, mašinerijos ir automatikos. Šia prasme technika yra tikėjimo galimybė, o gal ir šansas. Ir šiame šanse turi slypėti pats didžiausias pavojus, net **radikalaus blogio** grėsmė. Kitaip technika būtų ne tikėjimo, o programos ir įrodinėjimo, pranašavimo, arba apvaizdos, grynojo žinojimo ir grynojo išmanymo, tai yra – ateities anuliavimo šansas. Taigi užuot priešpriešinus, kaip beveik visuomet daroma, mašineriją ir tikėjimą, reikėtų juos mąstyti *kartu, kaip vieną ir tą pačią galimybę,* – tačiau ne tik mašineriją ir tikėjimą, bet taip pat mašineriją ir vertes, priklausančias sakralumo-šventumo sferai (*heilig, holy,* sveikas ir nepažeistas, nepaliestas, vientisas, imunus, laisvas, gyvas, derlingas, vaisingas, stiprus, o ypač, kaip matysime vėliau, „pritvinkęs"), tiksliau tariant – sakralumo-šventumo sferai, turinčiai **falinį** poveikį.

39. Ar ne būtent šią dvilypę vertę per savo skirtybę išreiškia, pavyzdžiui, falas, arba veikiau – **fališkumas**, *falo žaismas*, kuris nebūtinai yra vien vyro savastis? Ar ne tai sudaro *falo* fenomeną, *phainesthai*, *falo* aušrą? Tačiau ar tai nėra kartu ir jo *phantasma*, išvertus iš graikų – jo fantomas, jo šmėkla, jo antri-

* Žaidimas žodžiais. *Discours à venir – sur l'à-venir... Venir* prancūzų kalboje reiškia „ateiti", *l'avenir* – „ateitis", o *à-venir* – „kvietimą į teismą".

ninkas arba jo fetišas, nes iteratyvumo arba dublikavimo dėsnis gali *atplėšti* jį nuo jo grynos ir jam būdingos esaties? Ar tai nėra *kolosaliu automatiškumu* pasižyminti erekcija (jos tikslas – išsaugoti gyvybę maksimaliai nepaliestą, indemnizuotą, imunią ir nepažeistą, sakralią-šventą) ir kartu – dėl savo refleksiškumo – pats mechaniškiausias dalykas, labiausiai atskirtinas nuo gyvenimo, kurį jis reprezentuoja? Ir ar fališkumas, skirtingai negu penis, nėra ta marionetė, kurią, atplėštą nuo jos savojo kūno, stato ant pjedestalo, viešai demonstruoja, fetišizuoja ir tampo gatvėmis procesijų metu? Ar nesusiduriame čia su virtualumo virtualumu, su galia ar potencija logikos, pakankamai galingos, kad paaiškintų (*logon didonai*) – aiškinant ir apskaičiuojant tai, kas neapskaičiuojama – visa, kas teletechnomokslinę mašiną, šitą gyvybei tarnaujantį gyvybės priešą, sieja su pačia religingumo versme, būtent su tikėjimu, esančiu tame, kas gyvastingiau už mirtį ir automatiškai visa *per-gyvena*, atgimdamas vaiduoklišku *phantasma*, su šventumu, sveikumu ir nepažeistumu, nepaliestumu, imunumu, sakralumu, visu tuo, kas verčiama žodžiu *heilig*? Matrica, ir vėl matrica, kurioje užfiksuotas visuotinio fetišo kultas arba kultūra, fetišizmas be galo ir be krašto, fetišistinis paties Daikto garbinimas. Galima būtų visai motyvuotai perskaityti, išskirti, pakartotinai susieti* semantinėje nepaliestumo – „švento, sakralaus, sveiko ir nepažeisto, *heilig, holy*" – genealogijoje visa, kas byloja jėgą, gyvenimo jėgą, vaisingumą, augimą, didėjimą, ypač *tvinkimą* spontaniškume, kuris būdingas erekcijai arba nėštumui.[25] Trumpai tariant, čia

* Žaidžiama bendrašakniais žodžiais: *lire, élire, relier...*

[25] Atrinkime ateityje laukiančio darbo prielaidas. Pirmiausia (ir dar kartą) pasisemkime jų iš to išsamaus skyriaus, kuris knygoje *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (op. cit.) skirtas Šventybei ir Šventumui, jau turėdami omeny minėtuosius „metodo keblumus". Reikia pripažinti, kad tie „keblumai" mums atrodo dar sunkesni ir esmingesni negu Benveniste'ui – nors jis ir sutinka pripažinti pavojų, kad „studijų objektas po truputį išnyks mums bežiūrint" (p. 179). Kaip „pirminės reikšmės" (pačios religijos, „sakralumo") kulto išpažinėjas, Benveniste'as perdėm sudėtingame tyrinėjamų šnektų, giminysčių ir etimologijų tinkle iš tikrųjų išlukštena nuolat pasikartojančią

nepakanka tiesiog priminti visus gerai žinomus falinius kultus bei jų apraiškas, atrandamus daugybės religijų šerdyje. Trys „didžiosios monoteistinės religijos" susiejo pamatines sandoras

---

„vaisingumo", „stiprumo", „galingumo" temą, ypač ryškią *tvinkimo* figūroje arba vaizduotės schemoje.
Leiskite čia pateikti ilgą citatą, o skaitytojui – jeigu kas bus neaišku – pasiūlyti perskaityti visą straipsnį: „Būdvardis *sūra* reiškia ne tik ‚stiprus'; juo taip pat apibūdinama keletas dievų, keletas herojų – tarp jų Zarathuštra – ir kai kurios sąvokos kaip, pavyzdžiui, ‚aušra'. Galima būtų jį palyginti su giminingomis tos pačios šaknies formomis, kuriose slypi pirminė reikšmė. Vedų veiksmažodis *śū- śvā-*, reiškiantis ‚tvinkti, gausėti', byloja ‚jėgą' ir ‚klestėjimą', tad *śūra-* reiškia ‚stiprus, šaunus'. Toks pat sąvokinis ryšys sieja graikų kalboje veiksmažodžio *kuein* ‚būti nėščiai, nešioti įsčiose' esamąjį laiką, daiktavardį *kuma* ‚(bangų) tvinkimas, srovė' su *kuros* ‚jėga, suverenumas', *kurios* ‚valdovas'. Šitoks palyginimas išryškina pradinę ‚tvinkti' reikšmę ir jos savitą evoliuciją kiekvienoje iš tų trijų kalbų. [...] Tiek indoiranėnų, tiek graikų kalbose reikšmė evoliucionuoja nuo ‚tvinkimo' iki ‚jėgos' arba ‚klestėjimo'. [...] Aiškinantis gr. *kueō* ‚būti nėščiai' ir *kurios* ‚valdovas', av. *sūra* ‚stiprus' ir *spənta* ryšius, galima tiksliau nustatyti ‚sakralumo' sąvokos kilmę. [...] Taigi šventumą ir sakralumą apibrėžtume kaip vešią ir derlingą jėgą, kuri gali įpūsti gyvybę, paskatinti gamtos kūrinijos atsiradimą" (p. 183–184).
„Dviejų šaltinių" temai atitaria ir Benveniste'o pabrėžtas faktas, kad „beveik visur" „‚sakralumo' sąvoka" perteikiama „ne vienu, o dviem skirtingais terminais". Benveniste'as analizuoja juos germanų (gotų *weihs* ‚pašvęsti' ir runų *hailag*, vok. *heilig*), lotynų (*sacer* ir *sanctus*), graikų (*hagios* ir *hieros*) kalbose. Gotų būdvardis *hails*, iš kurio vėliau atsirado vokiečių *heilig*, reiškia ‚išganymą, sveikatą, fizinę pilnatvę' – tiesioginis vertinys iš graikų *hygies*, *hygiainon* ‚sveikas'. Atitinkamos veiksmažodinės formos reiškia ‚sveikti, daryti sveiku, gydyti'. (Čia reikėtų prisiminti – Benveniste'as apie tai nekalba – kad bet kokia religija arba bet koks sakralizavimas būtinai turi gydyti – *heilen*, *healing* – turi teikti sveikatą, išganymą arba žadėti slaugą – *cura*, *Sorge* – turi atverti atpirkimo, sugrįžimo į nepaliestumo būklę, *indemnizacijos* perspektyvą.) Tą patį galima pasakyti apie anglų *holy*, artimą žodžiui *whole* (‚visas, vientisas', taigi – ‚nepažeistas, išgelbėtas, nepaliestas ir išsaugojęs pilnatvę, imunus"). Gotiškas *hails* ‚sveikas, fiziškai visavertis' gali taip pat reikšti, kaip ir graikų *chaire*, ‚sveikas!'. Benveniste'as pabrėžia jų „religinę vertę": „Tas, kas yra ‚išganytas', tai yra kas išlaikė savo kūno vientisumą, gali suteikti ‚išganymą'. ‚Vientisumas' yra laimė, kurios linkima, pranašavimas, kurio laukiama išsipildant. Natūralu, kad šioje tobuloje ‚pilnatvėje' buvo įžvelgiama dieviškoji malonė, jai suteikiama šventa prasmė. Dieviškumui iš prigimties duota pilnatvė, išganymas, laimė, ir jis gali visu tuo pasidalyti su žmonėmis [...]. Bėgant laikui, pirminį gotų kalbos žodį *weihs* pakeitė *hails*, *hailigs*" (p. 185–187).

arba pažadus su *nepaliestumo išbandymu*: toks išbandymas vis dar yra apipjaustymas, nesvarbu – „išorinis ar vidinis", apipjaustymas tiesiogine prasme ar, kaip buvo pasakyta dar prieš šventą Paulių, judaizmo tradicijoje – „širdies apipjaustymas". Ir štai čia turbūt būtų proga susimąstyti, kodėl, įsismarkavus pačiai pragaištingiausiai prievartai, kurioje neatskiriamai persipina etniniai ir religiniai motyvai, visose barikadų pusėse pirmiausiai aukomis tampa moterys (jos ne tik, jeigu galima taip pasakyti, žudomos, bet ir – prieš arba tuo pat metu – prievartaujamos bei luošinamos).

40. Gyvasties religija – ar tai nėra tautologija? Absoliutus imperatyvas, šventas įstatymas, išganymo įstatymas: išsaugoti gyvastį vientisą, nepaliestą, nepažeistą (*heilig*), nes ji turi teisę į absoliučią pagarbą, susilaikymą, drovą. Štai kodėl iškyla milžiniškas uždavinys: atkurti analoginių motyvų grandinę, gimdančią sakralaus sušventinimo nuostatą ar intencionalumą ir formuojančią santykį su tuo, kas yra, turi likti arba turi būti palikta tuo, kas yra (*heilig*, gyvas, stiprus ir vaisingas, išbrinkęs ir derlingas: nepažeistas, visavertis, nepaliestas, imunus, sakralus, šventas ir t.t.). Išganymas ir sveikata. Tokia intencionali nuostata įvardijama keletu giminingų vardų: pagarba, drova, susilaikymas, paralyžius, *Achtung* (Kant), *Scheu*, *Verhaltenheit*, *Gelassenheit* (Heidegger), apskritai imant – *stabtelėjimas*.[26] Jos

[26] Kitur, viename seminarų, bandžiau kiek nuodugniau apmąstyti šią *stabtelėjimo* vertę ir leksiką, kurios ji reikalauja, ypač Heideggerio vartojamą *halten*. *Verhaltenheit* (drova arba pagarba, skrupulingumas, santūrumas arba nebylus diskretiškumas, suspenduojami *susilaikyme*) būtų tik vienas iš *Aufenthalt* (viešnagės, *ethos*, dažnai gretinamos su tuo, kas yra *heilig*) pavyzdžių, tiesa, reikšmingas mūsų temai ir svarbus tuo vaidmeniu, kurį vaidina ši sąvoka knygoje *Beiträge zur Philosophie* „paskutiniojo dievo", „kito dievo", ateinančio arba praeinančio dievo atžvilgiu. Tame seminare, ypač dėl šios paskutiniosios temos, rėmiausi neseniai pasirodžiusia Jeano François Courtine'o studija „Les traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger", *Archivo di Filosofia*, 1994, nr. 1–3. Primindamas, kaip primygtinai Heideggeris modernųjį nihilizmą vadino „nušaknijimu" (*Entwürzelung*), „desakralizavimu" arba „nudievinimu" (*Entgötterung*), „atkerėjimu"

poliai, temos, priežastys nėra tos pačios (įstatymas, sakralumas, šventumas, ateinantis dievas ir t.t.), tačiau su ja susiję ir joje *suspenduojami, o iš tikrųjų pertraukiami* judesiai atrodo yra analogiški. Visi jie atlieka arba žymi *stabtelėjimą*. Galbūt jie konstituoja kažką universalaus – ne „Religiją", o tam tikrą universalią religiškumo struktūrą. Nes, nors patys ir nebūdami tiesiogine žodžio prasme religinio pobūdžio, jie visados atveria religingumo galimybę ir jau niekados nebeįstengia jo apriboti arba sustabdyti. Galimybę, kuri ir vėl skaidoma į dvi dalis. Viena vertus, žinoma, tai pagarbus arba paralyžiaus sukaustytas susilaikymas akivaizdoje to, kas yra sakralinė paslaptis ir kas turi likti vientisa arba neprieinama – tarsi kokios nors paslapties mistinis imunitetas. Tačiau tas pats atokumą išsaugantis stabtelėjimas sykiu atveria ir priėjimą – be jokio tarpininkavimo, be reprezentacijos (taigi ne be tam tikros intuityvios prievartos) – prie to, kas lieka nepaliesta. Tai kita mistiškumo pusė. Toks universalumas leidžia arba galbūt pažada išversti *religio* pasauliniu mastu kaip: skrupulingumą, pagarbą, sustojimą, *Verhaltenheit*, drovą, *Scheu*, *shame*, diskretiškumą, *Gelassenheit* ir t.t., stabtelėjimą akivaizdoje to, kas turi arba turėtų

(*Entzauberung*), Courtine'as visa tai sieja su tuo, kas pasakyta apie – ir visuomet iš esmės prieš – *Gestell* ir bet kokią „techninę-instrumentinę buvinio manipuliaciją" (*Machenschaft*), su kuria jis sietų net „kūrimo idėjos kritiką, nukreiptą iš esmės prieš krikščionybę" (p. 528). Čia, mums atrodo, einama ta pačia kryptimi kaip ir hipotezėje, kurią iškėlėme anksčiau: Heideggeris ragina nepasitikėti tiek „religija" (ypač krikščioniška-romietiška), tiek įtikėjimu, tiek tuo, kas su technikos atėjimu graso nepažeistumui, nepaliestumui ar imunumui, sakralumui-šventumui (*heilig*). Gerokai supaprastindami galėtume pasakyti, kad jo „pozicija" yra svarbi tuo, jog jis bando atsikratyti iš karto – lyg tai būtų *tas pat* – religijos ir technikos, arba, tiksliau, to, kas čia vadinama *Gestell* ir *Machenschaft*. Pabandykime ir mes čia kukliai ir savaip pasakyti: taip, *tas pat*. Ir šis *tas pat* neatmeta ir neišlygina nė vienos iš skirties klosčių. Tačiau negalima teigti, kad ši vieną kartą pripažinta arba apmąstyta *to paties galimybė* reikalauja tik heidegeriškojo „atsakymo", nei kad šis „atsakymas" yra svetimas ar išoriškas šiai *to paties galimybei* arba tai nepaliestumo ar autoimuninės indemnizacijos logikai, prie kurios mes čia mėginame priartėti. Prie to grįšime vėliau ir kitoje vietoje.

likti sveika ir nepažeista, vientisa, nepaliesta, akivaizdoje to, kam reikia leisti likti tuo, kas jis turi būti – kartais paaukojant save patį ir meldžiantis kito akivaizdoje. Toks universalumas, tokia „egzistencialinė" universalybė galėjo pasitarnauti bent kaip tarpinė *schema* pasaulinei *religio* lotynizacijai. Bent jau jos galimybei.

Taigi neatidėliojant reikėtų pasiaiškinti ir akivaizdų principo dvilypumą: *viena vertus,* absoliuti pagarba **gyvybei**, „Nežudyk" (jeigu ne bet kokios gyvasties, tai bent savo artimo), „integristiškai" draudžiami abortai, dirbtinis apvaisinimas, performatyvi intervencija į organizmo genetiką (nors tai būtų daroma genų terapijos tikslais) ir t.t., o *kita vertus* (net nekalbant apie religinius karus, juos lydintį terorizmą bei žudynes) – aukojimo pašaukimas, kuris taip pat universalus. Iki nesenų laikų vienur arba kitur – taip pat ir „didžiosiose monoteistinėse religijose" – tai buvo žmogiškoji **auka**. Dar ir dabar aukojama gyvastis – dar labiau ir kaip niekada anksčiau, turint omeny masinę gyvulininkystę ir masinį gyvulių skerdimą, žvejybos ar medžioklės pramonės, eksperimentavimo su gyvūnais mastą. Tarp kitko, kai kurie ekologai ir kai kurie vegetarai – bent jau tiek, kiek jie mano esą nesusiteršę (nepaliesti) jokia, kad ir simboliška, mėsėdyste[27] – būtų vieninteliai šių laikų „tikintieji", gerbiantys vieną iš šių dviejų grynųjų religijos šaltinių ir iš tikrųjų galintys imtis atsakomybės už tai, kas galėtų būti religijos ateitimi. Kokia yra šio principo dvilypumo (pagarba gyvybei ir aukojimas) *mechanika*? Mes tai vadiname *mechanika*, nes čia reguliariai, tarytum technikoje, atkuriama negyvasties arba, jeigu jums arčiau prie širdies, mirties gyvastyje instancija. Šį automatiškumą lėmė ir anksčiau minėtasis falinis poveikis. Tai buvo marionetė, mirusi ir daugiau nei gyva mašina, vaiduokliškas mirties, kaip gyvenimo ir per-gyvenimo principo, fantomas.

[27] To, kas vakarietiškose kultūrose atnašaujama iki šiol (net pramoniniu mastu), kas susiję su „mėso-falogocentrizmu". Apie pastarąją sąvoką siūlyčiau paskaityti „Il faut bien manger", in *Points de suspension*, Paris: Galilée, 1992.

Iš pažiūros šis mechaninis principas labai paprastas: gyvybė turi *absoliučią* vertę tik tada, kai ji verta *daugiau nei* gyvybė. Taigi, kai verta jos gedėti, kai verta tapti tuo, kas ji yra begaliniame gedulo procese, indemnizuojančiame vaiduokliškume be galo be krašto. Ji yra sakrali, šventa, be galo gerbtina tik vardan to, kas joje yra vertesnio už ją pačią ir nesiriboja biozoologine (aukojimui tinkama) natūralybe – juoba kad tikrąja auka atnašaujama ne tik „natūrali" – vadinamoji „gyvulinė" arba „biologinė" – gyvybė, bet ir tai, kas yra verčiau už minėtąją natūraliąją gyvybę. Taigi pagarba gyvybei religijos diskurse yra pagarba vien „žmogaus gyvybei", nes ši kažkokiu būdu liudijanti begalinę transcendenciją to, kas yra verčiau už ją (įstatymo dieviškumo, sakralumo ir šventumo[28]). Žmogiškosios, t.y. antropoteologinės gyvasties kaina, kaina to, kas turi likti nepažeista (*heilig*, sakralu, šventa ir nepažeista, nepaliesta, imunù), kaip absoliuti kaina, kaina to, kas turi įkvėpti pagarbą, drovą, susilaikymą – ši kaina neįkainojama. Ji atitinka tai, ką Kantas vadina savitiksliškumo orumu (*Würdigkeit*), protingos baigtinės būtybės, absoliučios vertės, esančios anapus bet kokios rinkos vertės (*Marktpreis*), orumu. Šis gyvybės orumas gali išlikti tik anapus esamos gyvasties. Štai iš kur transcendencija, fetišizmas ir vaiduokliškumas, religijos religiškumas. Peržengiant gyvastį, kurios gyvybė turi absoliučią vertę tik tada, kai ji verta daugiau negu gyvybė, vienu žodžiu, daugiau negu ji pati – štai kaip atveriama mirties perspektyva, siejama su automatiškumu (pavyzdingai „fališku"), technika, mašinalumu, proteziškumu, virtualumu, trumpai tariant, su vienas kitą papildančiais autoimuniškumo ir autoaukojimosi matmenimis, mirties potraukiu, patylom persmelkiančiu bet kokią bendruomenę, bet kokį *bendrą autoimunitetą* ir, tiesą sakant, sudarančio tos bendruomenės iteratyvumo, jos paveldo, jos vaiduokliškos tradicijos pagrindą. Bendruomenės kaip *visiems bendro autoimuniteto*: nėra bendruomenės, kuri nepuoselėtų

[28] Kalbėdami apie šių dviejų verčių (*sacer* ir *sanctus*) susiejimą ir atskyrimą toliau remiamės Benveniste'u ir Levinu.

savojo autoimuniteto, kurioje autodestruktyvus aukojimo principas neardytų savisaugos principo (išsaugoti savo pilnatvės vientisumą) vardan kažkokio nematomo ir vaiduokliško pergyvenimo. Šis autokvestionuojantis paliudijimas palaiko autoimuniškos bendruomenės gyvybę, t.y. atveria ją kitkam, tam, kas yra daugiau už ją pačią: kitam, ateičiai, mirčiai, laisvei, kito atėjimui arba kito meilei, vaiduokliškumą kuriančios mesianybės erdvei ir laikui, esantiems anapus bet kokio mesianizmo. Štai kur slypi religijos galimybė, gyvybės vertę, jos absoliutų „orumą" ir teologinę, „dievų darymo" mašiną siejantis *religingumo* (skrupulingumo, pagarbumo, drovos, susilaikymo, paralyžiaus) ryšys.

41. Taigi religija, kaip atsakymas į dvejopą atvangą ir dvejopą santarvę, yra *elipsė*: **aukojimo** elipsė. Ar galima įsivaizduoti religiją be aukos ir be maldos? Ontoteologija, Heideggerio manymu, atpažįstama pagal tai, kad joje santykiui su Absoliučiu buviniu arba su aukščiausia Priežastimi nebėra būtina atnašavimo auka bei malda ir jos netgi dingsta iš akiračio. Tačiau dar tebėra du šaltiniai: padalytas įstatymas, *double bind*, taip pat dvejopas židinys, elipsė arba pirmapradis religijos dvilypumas – todėl, kad nepaliestumo įstatymas, nepažeistumo išganymas, drovi pagarba tam, kas yra sakralu-šventa (*heilig*, *holy*), *reikalauja ir kartu griežtai atsisako* aukos, t.y. atsisako indemnizuoti nepaliestumą, užmokėti už imunitetą. Taigi atsisako autoimunizacijos ir aukos aukojimo. Aukos aukojimas visada atlieka tą patį judesį – tai kaina, kurią mokame už tai, kad nesužeistume absoliutaus kito ir nepadarytume jam žalos. Aukojimo smurtas vardan nesmurto. Absoliuti pagarba reikalauja pirmiausia paaukoti tai, kas brangiausia – save patį. Kantas vadina moralinį įstatymą „šventu", nes, kaip žinome, jo diskurse akivaizdžiai kalbama apie „auką", t.y. kitą instanciją, priklausančią religijai „paprasto proto ribose" – krikščioniškajai, kaip vienintelei „moraliai", religijai. Taigi aukodami save, aukojame tai, kas labiausiai sãva, vardan to, kas dar saviau. Tarytum

grynasis protas, indemnizuodamas autoimuniškumą, būtų įstengęs religijai apskritai priešpriešinti tik vieną kurią religiją, o vienokiam ar kitokiam įtikėjimui – tik vieną *grynąjį* tikėjimą.

42. Mūsų „religinių karų" **smurtas** priklauso dviem amžiaus grupėms. Vienas, mes apie jį kalbėjome anksčiau, atrodo „šiuolaikiškas", jis susiderina arba susijungia su hipersofistikuota karine teletechnologija – su „skaitmenine" ir kibererdvizuota kultūra. Kitas yra, jeigu taip galima pasakyti, „naujas archajinis smurtas". Jis smogia atsakomąjį smūgį pirmajam ir visam tam, ką šis reprezentuoja. Jis siekia revanšo. Naudodamasis faktiškai tais pačiais mediacinės galios resursais, jis *sugrįžta* (mes čia ir bandome formalizuoti šitą sugrįžimą, šitą versmę, šiuos maitinančius syvus ir vidinio, autoimuninio pasipriešinimo dėsnį) kiek įmanoma arčiau savo kūno ir ikimašininės gyvasties. Bent jau arčiau jos geismo ir jos fantazmo. Eksproprijuojančiai ir nukūnijančiai mašinai keršijama griebiantis – sugrįžtant prie – plikų rankų, sekso arba elementarių įrankių, dažnai – „šaltojo ginklo". Po tuo, ką vadiname „žudynėmis" ir „žvėriškumais" – šie žodžiai niekada nevartojami „švariuose" karuose, o juk būtent juose nebeskaičiuojami žuvusieji (distancinio valdymo sviediniai, krentantys ant miestų, „protingos" raketos ir t.t.) – slepiasi įvairiausi kankinimai, giljotinavimas, luošinimas. Tai visada atliekama kaip demonstratyvus kerštas, dažnai tai būna demonstratyvus **seksualinis** revanšas: prievartaujama, traiškomi lytiniai organai arba nukertamos rankos, viešai demonstruojami lavonai, nukirstos galvos – dar neseniai jas Prancūzijoje pamaudavo ant iečių (falinės „natūraliųjų religijų" procesijos). Taip daroma, pavyzdžiui – tačiau tai tik vienas iš pavyzdžių – šiandien Alžyre islamo vardu, kuriuo remiasi – kiekviena savaip – abi kariaujančios pusės. Ir ten taip pat galima įžvelgti negatyvaus, pasipriešinimą skelbiančio prieglobsčio ieškojimo simptomų, sāvo kūno kerštą eksproprijuojančiam ir delokalizuojančiam teletechnomokslui, kuris faktiškai sutapatinamas su pasauline rinka, su kapitalistų karine hegemonija, su euro-

pinės demokratijos modelio – dviem jo pavidalais, pasaulietiniu ir religiniu – pasauline lotynizacija. Iš čia – kitas dvilypės kilmės pavidalas: galima spėti, kad blogiausi fanatizmo, dogmatizmo arba iracionalaus obskurantizmo padariniai sudarys sąjungą su akylu hiperkritiškumu ir įdėmia priešininko modelių bei hegemonijų (pasaulio lotynizacija, religija, nepasisakanti, kuo ji vardu, kaip visuomet „universalus" etnocentrizmas, mokslo ir technikos rinka, demokratinė retorika, „humanitarinė" strategija arba „taikos palaikymas" *peacekeeping force* pagalba: juk niekada Ruandos žuvusieji neskaičiuojami taip pat, kaip Jungtinių Amerikos Valstijų arba Europos) analize. Ši archajinė ir aiškiai daug žiauresnė už „religinį" smurtą radikalizacija pretenduoja „religijos" vardu sugrąžinti gyvajai bendruomenei jos šaknis, padėti jai atgauti savo vietos, kūno ir šnektos vientisumą (nepaliestumą, nepažeistumą, grynumą, nesuteptumą). Ji sėja mirtį ir skleidžia autodestrukciją desperatišku (autoimuniu) gestu, išliedama pyktį ant savo pačios kūno kraujo, tarytum siekdama išrauti su šaknimis nušaknijimą ir vėl įsisavinti vientisą bei nepažeistą gyvenimo sakralumą. Dvejopa šaknis, dvejopas nušaknijimas, dvejopas panaikinimas iš pašaknų.

43. Dvejopa prievarta. Taigi *naujas* karų – taip pat ir religinių – *nuožmumas* sujungia pažangiausią technomokslinio apskaičiavimo metodiką su laukiniu pasipriešinimu, kuris norėtų tiesiogiai išlieti pyktį ant savo kūno, ant to, kas **seksualu** – ką galima prievartauti, luošinti arba paprasčiausiai paneigti, nulytinti – tai irgi smurtas, tik kitu pavidalu. Ar įmanoma šiandien kalbėti apie šitą dvigubą prievartą, kalbėti apie ją „ignoruojant psichoanalizę" ir vis dėlto ne per daug kvailai, nemokšiškai arba žioplai? Ignoruoti psichoanalizę galima tūkstančiais būdų, kartais pasitelkiant gilų psichoanalitinį žinojimą, tačiau jos nepažįstančioje kultūroje. Psichoanalizė ignoruojama tiek, kad ji neintegruojama į pačius įtakingiausius šiandienos teisės, moralės, politikos, taip pat mokslo, filosofijos, teologijos diskursus. Tūkstančiais būdų galima išvengti šios nuoseklios integracijos, be kita

ko – ir psichoanalizės institucijose. Vadinasi, „psichoanalizė" (man tenka vis eskiziškiau dėstyti mintis) Vakaruose atslūgsta; ji niekados neperžengė – iki galo neperžengė – dalies „senosios Europos" sienų. Be jokių abejonių, šis „faktas" priklauso tai reiškinių, ženklų, simbolių konfigūracijai, kurią mes čia aptariame vadindami „religijos" vardu. Argi galima tikėtis naujos Švietimo epochos, kuri nušviestų šį „religingumo sugrįžimą", nenaudojant bent šiokios tokios pasąmonės logikos? Ir bent jau nesiekiant spręsti radikalaus blogio, pasipriešinimo radikaliam blogiui klausimo, sudarančio freudiškosios minties šerdį? Tokio klausimo nebeįmanoma atskirti nuo daugybės kitų: pasikartojimo kompulsyvumas, „mirties potraukis", „materialios tiesos" ir „istorinės tiesos" skirtis, su kuria susidūrė Freudas tirdamas būtent „religijos" temą ir kurios išplėtojimas glaudžiausiai visų pirma siejosi su amžinuoju **žydų klausimu**. Taigi psichoanalitinis žinojimas irgi gali nušaknyti *ir* pažadinti tikėjimą, atsiverdamas naujai liudijimų erdvei, naujai paliudijimo instancijai, naujai pranašingo ženklo ir tiesos patirčiai. Ši nauja erdvė irgi turėtų būti (nors ne tik) juridinė ir politinė. Prie to dar sugrįšime.

44. Mes nuolatos bandome mąstyti drauge, tačiau kiekvienas kitaip, žinojimą *ir* tikėjimą, technomokslą *ir* religinį įtikėjimą, apskaičiavimą *ir* sakralumą-šventumą. Be perstojo susidurdavome su šventa arba nešventa sąjunga tarp apskaičiuojamo ir neapskaičiuojamo. Taip pat tarp nesuskaičiuojamo ir skaičiaus, binariškumo, skaitmeniškumo bei digitališkumo. Taigi šiandien bent *vienas* iš geopolitinius matmenis įgavusio „religijos klausimo" aspektų susijęs su demografiniais apskaičiavimais. Kalbant apie religijos ateitį, reikia pasakyti, kad skaičiaus klausimas svarbus ne tik „gyventojų" kiekiui, bet ir „tautų" gyvasties nepaliestumui. Tai reiškia ne tik tai, kad reikia skaitytis su religija, bet ir tai, kad pasaulinės plėtros laikais reikia keisti tikinčiųjų skaičiavimo formas. „Pavyzdinis" ar ne, **žydų klausimas** tebelieka gana geru pavyzdžiu (*sample*, praba, ypatingu atveju) ateinančiai šios demografinės–religinės proble-

matikos plėtotei. Tiesą sakant, šis *skaičiaus* klausimas, kaip žinoma, neduoda ramybės Šventajam Raštui ir monoteizmams. „Tautos", jausdamos **eksproprijuojančio ir delokalizuojančio** teletechnomokslo grėsmę, baiminasi naujų invazijos formų. Jas gąsdina svetimi „gyventojai", kurių skaičiaus augimas – tiek pat, kiek ir pats jų buvimas, netiesioginis arba virtualus, bet dėl to tik dar labiau slegiantis – tampa neapskaičiuojamas. Taigi atsiranda naujos skaičiavimo formos. Yra ne vienas būdas interpretuoti neįtikėtiną nedidelės „žydų tautos" galią išgyventi ir pasaulinį jos religijos paplitimą, religijos, davusios pradžią trims monoteizmams, kurie iš dalies dominuoja pasaulyje ir kuriems ji tuo būdu prilygsta bent orumu. Tūkstančiais būdų galima interpretuoti jos atsparumą tiek išnaikinimo politikai, tiek demografinei disproporcijai, kurios nėra net su kuo palyginti. Bet kas atsitiks šiai galiai išgyventi tą dieną (kuri galbūt jau atėjo), kai pasaulinė plėtra pasieks savo ribą? Galbūt tada „globalizacija", kaip sako amerikiečiai, nebeleis žmonių žemės paviršiaus dalyti į tuos mikroklimatus, tas istorines, kultūrines, politines mikrozonas, į mažąją Europą ir Artimuosius Rytus, kur „žydų tautai" buvo taip sunku išgyventi ir liudyti savo tikėjimą. Levinas sako: „Aš suprantu judaizmą kaip galimybę suteikti Biblijai kontekstą, išsaugoti šios knygos perskaitymo galimybę." Ar demografinės realybės ir apskaičiavimo pasaulinė plėtra nesusilpnina labiau negu bet kada šio „konteksto" tikimybės ir ar nesukelia jo išgyvenimui grėsmės, prilygstančios pačiam blogiausiam, „galutinio [žydų klausimo] sprendimo" radikaliam blogiui? Levinas taip pat sako: „Dievas yra ateitis", tuo tarpu Heideggeris mato „paskutinį dievą", pasireiškiantį netgi pačioje ateities nesatyje: „Paskutinis dievas: jis esmiškai išsiskleidžia atėjimo užuominoje (*im Wink*), nepasirodyme ir nesatyje (*dem Abfall und Ausbleib der Ankunft*), taip pat kaip ir buvusių dievų pabėgimas bei jų slapta metamorfozė."[29]

[29] *Beiträge...*, §256, vertė ir citavo J.-F. Courtine, „Les traces et le passage de Dieu...", loc. cit., p. 533. Apie tą ateities judaizmo ir judėjiškumo klausimą, jums leidus, nurodyčiau savo knygą *Mal d'archive*, Paris: Galilée, 1995, p. 109 sq.

Šis klausimas galbūt yra svarbesnis ir skubiau spręstinas Izraelio valstybei bei jos tautoms, tačiau jis liečia ir visus žydus, o ne taip akivaizdžiai, be abejo, ir visus pasaulio krikščionis. Šiandien jis jokiu būdu neliečia musulmonų. Štai kuo šią dieną iš esmės skiriasi trys pirmapradžiai „didieji monoteizmai".

45. Ar nevyksta sklaida dar ir kitoje *vietoje*? Kur šaltinis šiandien dar tebesiskaido, kaip kad *tas pat* pasidalija į tikėjimą ir žinojimą? Pirmapradis pasipriešinimas **eksproprijuojančiam ir delokalizuojančiam** teletechnomokslui turi įgauti mažiausiai du pavidalus. Šie užkloja, pakeičia arba pavaduoja vienas kitą, ir iš tiesų toje pačioje teritorijoje produkuoja vien papildančius vienas kitą indemnizavimą ir autoimuniškumą. Tai:

1) žinoma, atplėšimas nuo radikalių šaknų (Heideggeris pasakytų *Entwürzelung* – jau anksčiau apie tai kalbėjome) ir nuo visų pirmapradžio *physis* formų, nuo visų įsivaizduojamų nesuteptos, sakralios, nepaliestos, „sveikos ir nepažeistos" (*heilig*) gyvybinės galios versmių: etninės tapatybės, giminystės, šeimos, tautos, žemės ir kraujo, nuosavo vardo, nuosavos šnektos, nuosavos kultūros ir atminties;

2) tačiau taip pat, labiau negu bet kada, to paties atvirkštinio geismo antifetišizmas, animistinis ryšys su teletechnomoksline mašina, nuo šiol virstančia blogio, radikalaus blogio mašina, kurią visgi linkstama ne išvaryti lyg piktąją dvasią, o panaudoti manipuliavimui. Nes ji yra blogis, kurį reikia prijaukinti, nes vis dažniau *naudojami* artefaktai ir pakaitalai, apie kuriuos nieko nežinoma, ir auga disproporcija tarp žinojimo ir mokėjimo veikti, tuo tarpu šio techninio patyrimo erdvę vis glaudžiau supa animizmas, magija, paslaptis. Dar išlikęs jos vaiduokliškumas, augant, jeigu taip galima pasakyti, šiai disproporcijai, tampa kaskart vis **primityvesnis ir archajiškesnis**. Žodžiu, atmetimas, taip pat kaip ir tariamas įsisavinimas, gali įgauti struktūrinio ir visa užliejančio religiškumo formą. Jam galima būtų priskirti ir kai kuriuos ekologizmo pavidalus. (Tačiau nereikėtų painioti šios miglotos ekologistinės ideologijos su

ekologiniu diskursu arba politika, kurių kompetencija kartais būna labai griežtai apibrėžta.) Atrodo, dar niekada žmonijos istorijoje nebuvo tokios disproporcijos tarp mokslinio nekompetentingumo ir kompetencijos manipuliavimo srityje. Jos nebeįmanoma net išmatuoti, jeigu kalbėsime apie mašinas, kuriomis naudojamės kasdien, kurias vartojame nesusimąstydami ir kurias prisileidžiame vis arčiau, vis plačiau atveriame joms savo vidų, vis labiau prisijaukiname. Žinoma, užvakar nė vienas kareivis *nežinojo*, kaip veikia šaunamasis ginklas, tačiau puikiai *žinojo*, kaip juo naudotis. Vakar ne vienas automobilio vairuotojas arba traukinio keleivis tik apytikriai žinojo, kaip „tai funkcionuoja". Tačiau jų santykinio nekompetentingumo negalima net palyginti (kiekybine prasme) nei pateikti kokios nors analogijos (kokybine prasme) su tuo, kaip nekompetentingai šiandien didžioji žmonijos dalis elgiasi su mašinomis, kuriomis ji užtikrina sau pragyvenimą arba trokšta apstatyti savo kasdienybę. Kas gali moksliškai savo vaikams paaiškinti, kaip veikia telefonas (povandeniniais kabeliais ar palydoviniu ryšiu), televizija, faksas, kompiuteris, elektroninis paštas, CD-ROM'as, kreditinė kortelė, reaktyvinis lėktuvas, atominės energijos sistema, skeneris, echografija ir t.t.?

46. Tam pačiam religiškumui grįžtančio **primityvumo ir archajiškumo**, apie kurį kalbėjome anksčiau, priešiškumą tenka sulieti *ir* su obskurantišku dogmatizmu, *ir* su hiperkritišku budrumu. Mašinomis, prieš kurias jis kovoja siekdamas jas įsisavinti, naikinama istorinė tradicija. Jos gali išstumti iš tradicinės vietos tautinės pilietybės struktūras, jos siekia ištrinti sienas tarp valstybių ir sykiu kalbų savitumą. Nuo šiol religinis pasipriešinimas (atmetimas ir asimiliacija, introjekcija ir inkorporavimas, negalima indemnizacija ir negalimas gedulas) visuomet pasirenka du normalius, tarpusavyje konkuruojančius ir, matyt, antiteziškus kelius. Tačiau abu jie gali tiek priešintis „demokratinei" tradicijai, tiek susilieti su ja: *arba* aistringai grąžinama tautinė pilietybė (*vietinis* patriotizmas visais savo

pavidalais, vienos tautos – vienos valstybės idėja, nacionalizmo arba etnocentrizmo prabudimas, dažniausiai susijęs su Bažnyčia arba su pripažintais kulto autoritetais), *arba*, visiškai priešingai, kyla visuotinis – kosmopolitinis arba ekumeninis – protestas: „Visų šalių ekologai, humanistai, tikintieji, vienykitės į antiteletechnologistinį Internacionalą!" Tas Internacionalas – ir tuo mūsų laikai išsiskiria iš kitų – gali plėstis tik tais tinklais, prieš kuriuos jis kovoja, naudodamasis priešininko priemonėmis. Tuo pačiu greičiu, prieš priešininką, kuris iš tikrųjų yra vienas ir tas pats. Dvilypis tas pats, t.y. tai, kas vadinama šiuolaikiškumu apie savo vietos netektį šaukiančioje anachronybėje. Štai kodėl „šiuolaikiniai" judėjimai turi ieškoti išganymo (sveikumo ir nepažeistumo – kaip sakralumo-šventumo), taip pat sveikatos paradoksalioje naujojoje sandoroje tarp teletechnomokslo ir **dviejų** religijos kilčių (viena vertus, nepaliestumas, *heilig, holy*, ir, kita vertus, tikėjimas, arba įtikėjimas, pasitikėjimas). Kaip pavyzdys čia tiktų „humanitarinė pagalba". Ir „taikos palaikymo pajėgos" taip pat.

47. Į ką reikėtų atkreipti dėmesį, jeigu bandytume ekonomiškai formalizuoti *dviejų* šaltinių aksiomą remdamiesi kiekviena iš dviejų, jeigu norite, „logikų" arba kiekviena iš dviejų skirtingų „versmių" to, ką Vakarai vadina lotynišku žodžiu „religija"? Prisiminkime šių dviejų šaltinių hipotezę: viena vertus, pasikliovimo, patikimumo arba tikėsenos (įtikėjimo, tikėjimo, pasitikėjimo kredito ir pan.) pasitikėjim-*umas*, kita vertus, nepaliesto (sveiko ir nepažeisto, imunaus, švento, sakralaus, *heilig, holy*) nepaliest-*umas*. Galbūt reikėtų pirmiausia įsitikinti bent tuo, ar kiekviena iš šių aksiomų sudaryta taip, kad atspindi ir iš anksto suponuoja kitą. *Aksioma* visada teigia – tai rodo jos pavadinimas – kokią nors vertę, kokią nors kainą. Ja patvirtinamas arba pažadamas tam tikras įvertinimas, kuris turi likti toks, koks yra ir, kaip kiekviena vertė, suteikti pagrindą tikėjimo aktui. Paskui kiekvienos iš dviejų aksiomų dėka gali, nors nebūtinai, atsirasti kokia nors religija, tai yra

dogmų arba tikėjimo tiesų sistema, nulemta (ir neatsiejama nuo) konkretaus istorinio *sociumo* (Bažnyčios, dvasininkijos, visuomeniškai legitimios valdžios, tautos, vienos šnektos, tikinčiųjų bendruomenės, kurią vienija tas pats tikėjimas ir ta pati istorija). Taigi visada liks neįveikiamas nuotolis tarp atsiveriančios *galimybės* (*kaip universalios struktūros*) ir vienos ar kitos religijos *nulemtos būtinybės*; o kartais vienos religijos viduje – tarp, viena vertus, to, kas yra arčiausiai jos nesuteptosios ir „grynosios" galimybės, ir, kita vertus, jos pačios būtinybių ar autoritetų, kuriuos nulemia istorija. Štai kodėl visada galima bus kritikuoti, atmesti, pulti vieną ar kitą sakralumo arba įtikėjimo, o gal net religinio autoriteto formą vardan pačios pirmapradiškiausios galimybės. Ta galimybė galbūt *universali* (tikėjimas arba patikimumas, „nuoširdumas" kaip liudijimo, socialinio saito ir net radikaliausio užklausimo sąlyga) arba *savita*, pavyzdžiui – įtikėjimas pirmapradžiu apreiškimu, pažadu arba priesaku, kaip kad remiantis Įstatymo lentomis, pirmykšte krikščionybe, kokiu nors pamatiniu žodžiu ar tekstu, archajiškesniu ir grynesniu už klerikalinį arba teologinį diskursą. Tačiau, matyt, neįmanoma nuneigti *galimybės*, kurios vardu, kurios dėka išvestinė *būtinybė* (apibrėžtas autoritetas ar įtikėjimas) galėtų būti apkaltinama arba kvestionuojama, suspenduojama, atmetama arba kritikuojama, netgi dekonstruojama. Jos *ne*galima neigti – tai reiškia, kad geriausiu atveju ją galima tik nuneigti. Juk prieš ją nukreiptas diskursas visada užleistų vietą neigimo figūrai arba logikai. Štai šioje vietoje iki ir po visų pasaulio Švietimo epochų protas, kritika, mokslas, teletechnomokslas, filosofija, apskritai **mąstymas** išsaugo *tą patį* šaltinį kaip ir religija apskritai.

48. Pastarasis teiginys, ypač **mąstymą** liečianti jo dalis, reikalauja keleto principinių patikslinimų. Čia neįmanoma daugiau tam skirti taip reikalingos vietos arba plačiau išvardyti – tai būtų nesunku – visus tuos, kurie iki ir po visų viso pasaulio Švietimo epochų tikėjo kritinio proto, žinojimo, technikos,

filosofijos ir mąstymo nepriklausomybe nuo religijos ir net nuo bet kokio tikėjimo. Kodėl gi teiktina pirmenybė Heideggeriui? Ji teiktina dėl jo kraštutinumo ir dėl to, ką jis sako – anuo metu – apie vieną tokį „kraštutinumą". Be abejo, mes jau buvome užsiminę, kad Heideggeris viename laiške Löwithui 1921 metais rašė: „Aš esu ‚krikščionis teologas'."[30] Šis pareiškimas nusipelno ilgų interpretacinių tekstų, ir jokiu būdu negalima sakyti, kad filosofas čia paprasčiausiai išpažįsta tikėjimą. Bet jis neprieštarauja kitam tikram dalykui (nei jo anuliuoja, nei uždraudžia): Heideggeris ne tik paskelbė – labai anksti ir keletą kartų – kad filosofija iš principo yra „ateistinė", kad filosofijos idėja tikėjimui yra „beprotybė" (tikėtina, kad tai mažų mažiausia abipusiška) ir kad krikščioniškosios filosofijos idėja tokia pat absurdiška, kaip „kvadratinis apskritimas". Jis ne tik atmetė religijos filosofijos galimybę. Jis ne tik pasiūlė radikaliai atskirti filosofiją nuo teologijos (tikėjimo pozityviojo mokslo) – o gal net mąstymą nuo teiologijos[31] (diskurso apie dievybės dieviškumą). Jis ne tik pabandė „dekonstruoti" visas ontoteologines formas ir t.t. Jis dar ir parašė 1953 metais: „Įtikėjimui [arba tikėjimui] visiškai nėra vietos mąstyme (*Der Glaube hat im Den-*

[30] Žr. anksčiau, **18**, p. 26. Pakutinį sykį šis laiškas Löwithui, pažymėtas 1921 metų rugpjūčio 19 dienos data, prancūzų kalba cituotas J. Barash, *Heidegger et son siècle*, Paris: PUF, 1995, p. 80, 3 išn., ir Françoise Dastur, „Heidegger et la théologie", *Revue philosophique de Louvain*, 1994, gegužė–rugpjūtis, nr. 2–3, p. 229. Pastaroji studija, man atrodo, kartu su anksčiau cituotu Jeano François Courtine'o darbu, yra vienas iš skaidriausių ir išsamiausių darbų, nepersenausiai pasirodžiusių šia tema.

[31] Jums leidus, siūlyčiau apie šiuos klausimus paskaityti minėtame straipsnyje „Comment ne pas parler?", loc. cit. Negalima neatsižvelgti į prasmių įvairovę, būdingą dievybės dieviškumui, *theion*, kuris sudarytų savąją teiologiją, skirtingą ir nuo teologijos, ir nuo religijos. Jau Platono darbuose, konkrečiai, jo dialoge su *Timajumi* suskaičiuotume ne mažiau kaip keturias dieviškumo sąvokas (žr. reikšmingą darbą šia tema: Serge Margel, *Le Tombeau du dieu artisan*, Paris: Ed. de Minuit, 1995). Tiesa, ši įvairovė netrukdo, priešingai, verčia grįžti į vieningą išankstinį supratimą, į prasmės akiratį, būdingą bent jau tam, ką vadiname tuo pačiu žodžiu. Net jeigu galų gale tektų to akiračio išsižadėti.

ken keinen Platz)."[32] Be abejo, šio griežto pareiškimo kontekstas gana neįprastas. Atrodo, žodis *Glaube* čia *pirmiausia* reiškia tam tikrą įtikėjimo, patiklumo, aklo pritarimo autoritetui formą. Taigi iš tikrųjų kalbama apie *Spruch* vertimą (tai šneka, sentencija, nuosprendis, nutarimas, eilėraštis, kiekvienu atveju – kalbėjimas, kuris nesileidžia redukuojamas į teorinį, mokslinį ar net filosofinį pasakymą ir kuris ypatingu ir kartu performatyviu ryšiu susijęs su kalbiniu pasakymu). Apie esatį (*Anwesen, Präsenz*) ir apie esatį vaizdinio reprezentavime (*in der Repräsentation des Vorstellens*) Heideggeris rašo: „Mes negalime moksliškai įrodyti (*beweisen*) vertimo ir neprivalome, pasiremdami kokiu nors autoritetu, paprasčiausiai priversti juo tikėti [suteikti jam pasitikėjimo kreditą, juo patikėti] (*glauben*). Įrodymo [„mokslinio"] veikimo nuotolis yra per trumpas. Įtikėjimui visiškai nėra vietos mąstyme (*Der Glaube hat im Denken keinen Platz*)." Taigi Heideggeris atmeta ir mokslinį įrodymą (tai galėtų sužadinti mintį, kad šitaip jis akredituoja nemokslinį liudijimą), ir patikėjimą, čia suprantamą kaip patiklų ir ortodoksišką pasikliovimą, kuris užmerktomis akimis dogmatiškai priima ir akredituoja autoritetą (*Autorität*). Žinoma taip, kas gi tam prieštarautų? Kas kada nors norėtų mąstymą suplakti su tokia pritarimo forma? Tačiau Heideggeris su ne mažesne jėga ir radikalumu išplėtoja tvirtinimą, kad *apskritai* jokiam patikėjimui visiškai nėra vietos patyrime arba *apskritai* jokiame mąstymo akte. Ir čia mums būtų sunkoka juo sekti. Pirmiausia einant jo paties keliu. Pasirodo, kad net išvengus – svarbu tai daryti kiek įmanoma skrupulingiau – pavojaus suplakti modalumus, lygmenis, kontekstus, sunku nuo tikėjimo apskritai (*Glaube*) atskirti tai, ką pats Heideggeris įvardija kaip *Zusage* („sutarimas, pritarimas, tikėsena ar pasikliovimas") – tai, kas mąstyme yra labiausiai neredukuojama, netgi pirmapradiškiausia: net iki šio klausinėjimo, kuris, jo žodžiais tariant,

[32] „Der Spruch des Anaximander", in *Holzwege*, Klostermann, 1950, p. 343; vertimas į prancūzų kalbą W. Brokmeier, „La parole d'Anaximandre", in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: Gallimard, 1962, p. 303.

sudaro mąstymo pamaldumą (*Frömmigkeit*). Žinome, kad vėliau jis, neatsisakydamas pastarojo teiginio, patikslino, jog *Zusage* yra pats savastingiausias mąstymo judesys, o iš esmės (nors Heideggeris nevartoja būtent šių žodžių) tai, be ko neiškiltų ir pats klausimas.[33] Be abejo, šis kvietimas sugrįžti prie tam tikros rūšies tikėjimo, šis kvietimas sugrįžti prie tikėsenos *Zusage* („iki" bet kokio klausimo, taigi „iki" bet kokio žinojimo, bet kokios filosofijos ir pan.) ypač aistringai suformuluojamas gana vėlai (1957). Jis suformuluojamas netgi ne kaip savikritika ar sąžinės graužimas, o kaip grįžimas prie formuluotės, kurią reikia patikslinti, patobulinti, sakyčiau, gal net kitaip perorientuoti (tai nebūdinga Heideggeriui, štai kodėl dažnai tuo domimasi). Tačiau šis judesys nėra toks naujas ir išskirtinis, kaip mums atrodo. Galbūt kitą kartą (tam prireiks daugiau laiko ir vietos) pabandysiu parodyti, kad juo kaip ir anksčiau – nuo egzistencialinės analitikos iki būties ir būties tiesos mąstymo – nuolat vis teigiama tai, ką aš pavadinsiu (deja, lotyniškai – Heideggeriui tai pasirodytų pernelyg romietiška) tam tikru *liudijimo sakralumu*, netgi, sakyčiau, duotu žodžiu. Šis nuolatinis pakartotinis teigimas persmelkia visą Heideggerio kūrybą. Jis vyrauja svarbiausiame ir paprastai mažai dėmesio susilaukusiame *Sein und Zeit* motyve – paliudijime (*Bezeugung*) bei visuose nuo jo neatskiriamuose ir priklausomuose motyvuose – tai yra *visuose* egzistencialuose, o labiausiai – sąžinės (*Gewissen*), pirmapradės atsakomybės arba kaltumo (*Schuldigsein*) bei *Entschlossenheit* (ryžtingumo) egzistencialuose. Mes negalime čia iš naujo imtis spręsti milžiniško ontologinio visų šių sąvokų, taip aiškiai priklausančių krikščioniškajai tradicijai, pasikartojimo klausimo. Taigi pakaks išsiaiškinti perskaitymo principą. *Sein und Zeit* atskaitos taško – autentiško paliudijimo (*Bezeugung*) patirties ir viso to, kas nuo jos priklauso – situacija negali būti radikaliai svetima tam, kas vadinama *tikėjimu*. Ne

[33] Jums leidus, šia tema – negalėdamas jos čia išplėtoti – siūlyčiau knygą *De l'esprit, Heidegger et la question*, Paris: Galilée, 1987, p. 147 sq. Žr. taip pat Françoise Dastur, „Heidegger et la théologie", loc. cit., p. 233, 21 išn.

religijai, žinoma, ir ne teologijai, o tam, kas per tikėjimą priima – iki arba anapus bet kokio klausimo – jau tapusią bendra kalbos ir „mes" patirtį. *Sein und Zeit* skaitytojas ir jį liudininku kviečiąs pasirašiusysis jau apimti šio tikėjimo, kai Heideggeris sako „mes", siekdamas pasiteisinti, kad pasirinko „pavyzdinį" buvinį – *Dasein*, šią klausinėjančią būtybę, kurią irgi reikia apklausti kaip kokį pavyzdinį liudytoją. Ar tai, kas leidžia šiam „mes" iškelti ir išplėtoti būties klausimą, paaiškinti ir apibrėžti jo „formaliąją struktūrą" (*das Gefragte, das Erfragte, das Befragte*) *iki bet kokio klausimo* – ar tai nėra tai, ką Heideggeris vadina *Faktum* – tas miglotas ir kasdienis būties prasmės, o pirmiausia – vartojamų arba kalboje esančių žodžių „yra" ar „būti" prasmės išankstinis supratimas (§2)? *Faktum* nėra koks empirinis faktas. Kiekvieną kartą, kai Heideggeris pavartoja šį žodį, mes neišvengiamai sugrįžtame į zoną, kur pritarimas *privalomas*. Suformuluotas ar ne, jis lieka būtinas iki ir prieš bet kokį klausimą, taigi iki bet kokios filosofijos, teologijos, mokslo, kritikos, proto ir t.t. Tai zona, kurioje tikėjimas nuolat pakartotinai teigiamas atvira sąvokų grandine, prasidedančia jau minėtomis sąvokomis (*Bezeugung, Zusage* ir t.t.), tačiau atsiverianti ir visam tam, kas Heideggerio minties kelyje žymi susilaikymo (*Verhaltenheit*) stabtelėjimą arba drovią (*Scheu*) viešnagę (*Aufenthalt*) šalia nepaliesto, sakralaus, sveiko ir nepažeisto (*das Heilige*), [kas žymi] praeinantį arba ateinantį paskutinįjį dievą, kuriam žmogus, be abejo, dar nėra pasiruošęs.[34] Daugiau negu akivaizdu, kad šis tikėjimo kelias nėra religija. Ar jis nepaliestas jokio religiškumo? Galbūt. O „įtikėjimo", to „įtikėjimo", kuriam „visiškai nėra vietos mąstyme"? Nesu tuo taip tikras. Kadangi, mūsų akimis žiūrint, svarbiausiu lieka vis dar visiškai nauju atrodantis klausimas:

[34] Visas šias temas aptariančių tekstų klodai būtų milžiniški ir mes nesugebėtume čia jų teisingai įvertinti. Juos ypač tiksliai apibūdina Poeto (kurio užduotis yra byloti, taigi ir išgelbėti Nepažeistumą, *das Heilige*) ir Mąstytojo, nekantriai laukiančio Dievo ženklų, pašnekesio metu pasakyti žodžiai. Apie ypač turiningą šiuo atžvilgiu *Beiträge...* dar kartą siūlyčiau paskaityti Jeano François Courtine'o studiją bei visus tuos tekstus, kuriuos jis mini ir interpretuoja.

„Kuo tikėti?", mes paklausime (kitoje vietoje), kaip ir kodėl Heideggeris gali teigti vieną iš „religingumo" galimybių, kurios ženklus ką tik schematiškai išvardijome (*Faktum, Bezeugung, Zusage, Verhaltenheit, Heilige* ir t.t.), ir sykiu taip pat energingai atmesti „įtikėjimą" arba „tikėjimą" (*Glaube*).[35] Mūsų

[35] Samuelis Weberis atkreipė mano dėmesį – ir aš jam už tai dėkingas – į labai turiningus ir sunkiai įkandamus puslapius, kuriais savo veikale *Nietzsche* (Neske, 1961, t. I, p. 382 sq.; vert. į prancūzų kalbą P. Klossowski, Paris: Gallimard, 1971, t. I, p. 298 sq.) Heideggeris apmąsto „Amžinojo Sugrįžimo mąstymą kaip įtikėjimą (*als ein Glaube*)". Perskaičiau juos dar kartą, ir, man atrodo, neįmanoma vienoje pastaboje teisingai įvertinti šių puslapių turtingumo, sudėtingumo ir užmojo. Galbūt bandysiu prie jų grįžti kada nors vėliau. Kol kas pateiksiu tik pora pastabų:
1) Toks skaitymas suponuotų kantrybės ir mąstymo reikalaujančią viešnagę stabtelėjus (*Halt, Haltung, Sichhalten*) – apie ką mes kalbėjome anksčiau (p. 69–70, išn. 26) – Heideggerio minties kelyje.
2) Šis „stabtelėjimas" esmingai apibrėžia įtikėjimą, bent taip jį interpretuoja Heideggeris, taip jis perskaito Nietzschę, o ypač jo knygoje *Valia galiai* iškeltą klausimą: „Kas yra *įtikėjimas*? Kaip jis gimsta? Bet koks įtikėjimas yra *laikymas-tikru* (*Jeder Glaube ist ein* Für-Wahr-halten)." Be abejo, Heideggeris labai atsargiai ir susilaikydamas interpretuoja Nietzschės „įtikėjimo sampratą" (*Glaubensbegriffe*), t.y. jo „tiesos ir ‚buvimo (*Sichhalten*) tiesoje ir laikantis tiesos' sampratą". Jis net paskelbia, kad nebedarys to, kaip ir nebebandys atskleisti Nietzschės užčiuopto skirtumo tarp religijos ir filosofijos. Tačiau jis ir toliau renka preliminarius duomenis atsižvelgdamas į *Zaratustros* periodo sentencijas. Šie duomenys leidžia manyti, kad, jo akimis žiūrint, įtikėjimas – jeigu jį konstituoja „laikymas-tikru" ir „laikymasis tiesoje", o tiesa Nietzschei reiškia „santykį su buvinio visuma", – taigi įtikėjimas, kuris „laiko tikru kažką, kas reprezentuota (*ein Vorgestelltes als Wahres nehmen*)", lieka tam tikra prasme metafiziškas ir todėl neprilygstantis tam, kas mąstyme turėtų pranokti tiek reprezentaciją, tiek buvinio visumą. Tai logiškai sietųsi su anksčiau cituotuoju tvirtinimu: „*Der Glaube hat im Denken keinen Platz.*" Pirmiausia Heideggeris paskelbia, kad iš nyčiškojo įtikėjimo apibrėžimo (*Für-Wahr-halten*) jis išsaugo tik vieną, tačiau „svarbiausią" dalį – „apsistojimą ties tikru ir laikymąsi tame, kas yra tikra (*das Sichhalten an das Wahre und im Wahren*)". Ir kiek toliau jis priduria: „Jeigu *laikymasis* tiesoje konstituoja vieną iš žmogiškojo gyvenimo modusų, tai nuspręsti ką nors dėl įtikėjimo esmės, o ypač dėl Nietzschės įtikėjimo sampratos galima tik išsiaiškinus jo tiesos ir jos santykio su ‚gyvenimu', Nietzschės žodžiais tariant, santykio su buvinio visuma (*zum Seienden im Ganzen*) sampratą. Nesusidarę pakankamai pagrįstos Nietzschės įtikėjimo sąvokos sampratos, mes nesiryžtume aiškiai pasakyti, ką jam reiškia žodis ‚religija' [...]" (p. 386; vertimas (p. 301) kiek pakeistas).

hipotezė vėl mus grąžina prie dviejų religijos šaltinių, arba kilčių, kurias išskyrėme anksčiau: sakralumo patyrimo ir įtikėjimo patyrimo. Heideggeris palankesnis pirmajam (sekdamas savo graikiška-hölderliniška arba net archeo-krikščioniška tradicija) ir daugiau priešinosi antrajam, nuolatos suvesdamas jį į tokius pavidalus, kuriuos jis be perstojo kvestionuodavo, jeigu ne dar blogiau – „naikindavo" arba demaskuodavo: ne tik dogmatišką arba autoritetams patiklų įtikėjimą, bet ir įtikėjimą, būdingą Biblijos ir ontoteologinėmis religijoms, o ypač tai, kas įtikėjime *kitu* – kaip jam galėjo atrodyti (mūsų požiūriu, klaidingai) – būtinai apeliuoja į egologinę *alter ego* subjektyvybę. Tuo tarpu mes kalbame apie įtikėjimą, kurio reikalaujama, kuris būtinas, apie atsidavusį įtikėjimą tuo, kas ateina iš visiškai *kito*, kurio pirmapradis ir asmeniškas pasirodymas niekada nebebus įmanomas (**liudijimas** ar žodis, kurių prasmė yra pati elementariausia ir visiškai neredukuojama, tiesos pažadas, esantis netgi žodlaužystėje), taptų prielaida *Mitsein* – ryšiui arba kreipimuisi į kitą asmenį apskritai.

49. Liudijimo patyrimas – anapus teisės, kultūros, semantikos arba istorijos (tarp kitko, glaudžiai persipynusių), nulemiančių šį žodį ar šią sąvoką – yra *ta* vieta, kur susilieja *šie*du šaltiniai: *nepaliestumas* (nepažeistumas, sakralumas arba šventumas) ir *pasitikėjimas* (patikimumas, ištikimybė, pasitikėjimo kreditas, įtikėjimas arba tikėjimas, „nuoširdumas", slypintis net pačioje prasčiausioje „veidmainystėje"). Mes kalbame apie *šiuodu* šaltinius, apie vieną iš jų santakų, nes dviejų šaltinių pavidalas, kaip tuo įsitikinome, dauginasi, ir mes pametėme jų skaičių, – tai galbūt dar kartą patvirtintų mūsų klausinėjimo būtinumą. Liudijime pažadėtoji tiesa yra anapus bet kokio įrodymo, bet kokios percepcijos, bet kokio intuityvaus rodymo. Net jeigu aš meluoju arba sulaužau žodį (ir visada (ir ypač), kai aš tai darau), aš pažadu tiesą ir reikalauju iš kito tikėti kitu, kuriuo esu aš pats, nes aš esu vienintelis, galintis tai liudyti, ir jokie įrodymai ar intuicija niekada negalės būti prilyginti arba

sutapatinti su šiuo elementariu pasitikėjimu, su šiuo pažadėtu arba reikalaujamu „nuoširdumu". Žinoma, pastarasis niekada nėra laisvas nuo vienokio ar kitokio iteratyvumo ar technikos, taigi nuo **apskaičiuojamumo**. Nes jis nuo pirmos akimirkos irgi žada pasikartoti. Nes jis dalyvauja bet kokiame kreipimesi į kitą. Jis nuo pirmos akimirkos koekstensyvus kreipimuisi, taigi sąlygoja bet kokį „socialinį saitą", bet kokį užklausimą, bet kokį žinojimą, bet kokį teletechnomokslinį performatyvumą ir bet kokią atliktį – pačias sintetiškiausias, dirbtiniausias, proteziškiausias, lengviausiai apskaičiuojamas jų formas. Tikėjimo aktas, kurio reikalauja paliudijimas, struktūriškai siekia anapus bet kokios intuicijos ir bet kokio įrodymo, bet kokio žinojimo („Prisiekiu, kad sakau tiesą, nebūtinai ‚objektyvią tiesą', tiesą apie tai, ką manau esant tiesa, sakau tau šią tiesą, tikėk manim, tikėk tuo, kuo tikiu aš, ten, kur niekada negalėsi išvysti arba sužinoti, nepakeičiamoje, tačiau visuotinoje, pavyzdinėje vietoje, iš kurios aš tau kalbu; mano liudijimas galbūt yra melagingas, bet aš esu atviras ir nuoširdus, tai nėra melagingas liudijimas"). Taigi ką reiškia pažadas, slypintis tame (kone transcendentaliame) aksiomatiniame performatyve, kuris sąlygoja ir lyg šešėlis eina pirma tiek „atvirų" pareiškimų, tiek melo ir žodlaužystės, taigi pirma bet kurio kreipimosi į kitą? Tai tolygu pasakyti: „Tikėk tuo, ką aš sakau, kaip tikima stebuklu." Kad ir apie kokį įtikinamą, eilinį arba kasdienišką dalyką bylotų liudijimas, vis tiek apeliuojama į tikėjimą, kaip tai daroma stebuklo atveju. Liudijimas pateikiamas kaip stebuklas net tada, kai nusivylimas neįmanomas. Kad ir koks tikras būtų nusivylimo patyrimas, jis yra tik šio „stebuklinio" patyrimo atmaina, kiekvienoje savo istorinėje apibrėžtyje trumpalaikė reakcija į liudijimo antgamtiškumą. Kvietimas patikėti bet kokiu liudijimu kaip stebuklu arba kaip „nepaprasta istorija" – štai ką nedvejojant galima įžvelgti pačioje liudijimo sąvokoje. Ir nėra ko stebėtis, kad „stebuklų" pavyzdžiai užplūsta bet kurią liudijimo problematiką – nesvarbu, klasikinė ji būtų ar neklasikinė, kritinė ar nekritinė. *Grynasis* paliudiji-

mas, jeigu tokio esama, priklauso tikėjimo ir stebuklo patyrimui. Šis paliudijimas, egzistuojantis kiekviename, kad ir pačiame paprasčiausiame „socialiniame saite", tampa tiek pat būtinas Mokslui, kiek ir Filosofijai bei Religijai. Šis šaltinis gali susitelkti arba atsiskirti, vėl su-sijungti arba at-sijungti. Iš karto arba palaipsniui. Jis gali pasirodyti kaip savęs paties amžininkas, kai įtikėjimą kitu su esaties–nesaties sakralizavimu arba su įstatymo – kurį skelbia *kitas* – sušventinimu apjungia liudijimu paremta tikėsena *kito* laidu. Susiskaidyti jis gali įvairiais būdais. Pirmiausia iškilusioje alternatyvoje tarp sakralumo be įtikėjimo (šios algebros rodiklis: „Heideggeris") ir tikėjimo šventumu be sakralumo, kuris iš tiesų desakralizuoja, netgi paverčia vienokį ar kitokį nusivylimą autentiško šventumo sąlyga (rodiklis: „Levinas" – kaip *Du sacré au saint* autorius). Dar kartą šis šaltinis gali skilti kuomet tai, kas tikėjime konstituoja minėtąjį „socialinį saitą", jį ir nutraukia. Nesama pamatinės „socialinio saito" ir „socialinio išklerimo" priešpriešos. Vienoks ar kitoks išklerimas sąlygoja „socialinį saitą", jokia „bendruomenė" negali be jo nė kvėptelėti. Negalima net kalbėti apie abipusio sąlygotumo mazgą, prabilti įmanoma veikiau apie galimybę atmegzti bet kokį mazgą, kažką perkirsti ar nutraukti. Čia atsivertų *socius* arba santykis su kitu kaip liudijimo patyrimo – taigi tam tikro įtikėjimo – paslaptis. Įtikėjimas tampa eteriu, kuriame sklinda kreipimasis ir atsiranda santykis su visiškai kitu, tik tada, kai pasiremia nesantykio ar absoliutaus *nutraukimo* patyrimu (rodikliai: „Blanchot", „Levinas"...). Šio nesantykio arba šios transcendencijos hipersušventinimas dar kartą patirtų desakralizaciją – nevartosiu pernelyg krikščioniškų sekuliarizacijos arba supasaulietinimo sąvokų; gal netgi susidurtų su tam tikru „ateizmu", bet kokiu atveju – su radikaliuoju „negatyviosios teologijos" versmių patyrimu – ir netgi anapus savosios tradicijos. Reikėtų atskirti, pasinaudojant kita, pavyzdžiui, hebrajiška, leksika (šventuoju *kiduš*), sakralumą nuo šventumo ir nebesitenkinti lotyniškąja natūraliojo daiktų sakralumo ir institucijos arba įstatymo šventumo skirtimi, kurią

mini Benveniste'as.[36] Ši nutraukianti dis-junkcija į absoliučią asimetriją įveda tam tikrą neišmatuojamą lygybę. Toks nesavalaikiškumo dėsnis pertraukia ir kuria istoriją, sužlugdo bendraamžiškumą ir atveria tikėjimo erdvę. Jis nurodo, kad nusivylimas yra pati *religingumo versmė*. Pirmutinė ir paskutinė. Taigi, atrodo, nieko nėra pavojingesnio, nieko nėra sunkesnio, niekas čia arba ten neatrodo labiau neatsargu nei diskursas, tikinantis išaušus nusivylimo epochą, sekuliarizacijos erą, supasaulietinimo laikmetį ir t.t.

50. Apskaičiuojamumas: iš pažiūros aritmetinis dviejų arba, tiksliau, n + Vieno klausimas, kurį anksčiau minėjome kalbėdami apie demografiją ir ne tik apie ją. Kodėl būtinai turi būti *daugiau nei vienas šaltinis*? Nėra dviejų religijos šaltinių. Yra tikėjimas ir religija, tikėjimas arba religija, nes *yra mažiausiai du*. Nes – blogai tai ar gerai – šaltinis skaidosi ir kartojasi. Su šiuo papildiniu į pačią apskaitos šerdį įvedama tai, kas neapskaičiuojama. (Levinas: „Būtent ši būtis dviese yra žmogiška, dvasinga.") Tačiau ‚daugiau nei Vienas' nedelsiant tampa ‚daugiau nei du'. Nebūna dviejų sąjungos, nebent tai iš tiesų yra gryna gryno tikėjimo beprotybė. Siaubingiausia prievarta. ‚Daugiau nei Vienas' – tai n + Vienas, kreipimąsi į kitą apvelkantis tikėjimo arba patikimumo rūbu, bet kartu ir įvedantis mašinalų, mechanišką skaidymąsi (liudijimo teigimas ir pasipriešinimas, „taip, taip" ir t.t., automatinis atsakiklis, *answering machine* ir **radikalaus blogio** galimybė: žodlaužystė, melas, telebūdu atliekama žmogžudystė – distanciniu valdymu, net kai prievartaujama ir žudoma plikomis rankomis).

51. Radikalaus blogio galimybė sunaikina ir kartu sužadina religingumą. Tą patį atlieka ir ontoteologija, suspenduodama auką ir maldą, šios maldos tiesą, maldos, kuri randasi, dar kartą prisiminkime Aristotelį, anapus teisingumo ir klaidingumo,

[36] E. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, op. cit., ypač p. 184, 187–192, 206.

bent jau anapus jų priešpriešos, vadovaudamasi savotiška tiesos arba teisingumo samprata. Kaip ir palaiminimas, malda priklauso tam pirmapradžiui liudijimu paremto tikėjimo arba kankinystės sluoksniui, kurio patį „kritiškiausią" užtaisą čia bandome apmąstyti. Ontoteologija **užkripto**grafuoja tikėjimą ir paverčia jį lyg ir Ispanijos maranu, apie kurio nepakartojamą paslaptį net atmintis turėjo išnykti, o iš tiesų – pasklido, paplito. Natiurmorto emblema: Velykų išvakarės, ant padėklo – prakąstas granatas*.

52. Bedugniame šios **kriptos** dugne Vienas + n be skaičiaus gimdo visus savo papildinius. *Smurtaujama ir saugomasi kito.* Religijos autoimuniškumas gali tik indemnizuotis be apibrėžiamos pabaigos. Bedugniame vis dar nekalto nejautrumo dugne – rytdienos *chōra* kalbose, kurių mes nebemokame arba kuriomis dar nekalbame. Ši vieta yra vienintelė, tai Vienas, neturintis vardo. Jis *galbūt suteikia vietą*, tačiau neparodo nė mažiausio – nei dieviško, nei žmogiško – gerumo. Ten nežadama išbarstyti pelenų, ir mirtis nesuteikiama.

(Štai ką aš turbūt būčiau norėjęs pasakyti nuo kokio nors Morijos kalno – pereitais metais vykdamas į Kaprio salą, visai netoli Vezuvijaus ir Gradivos. Šiandien prisimenu tai, ką neseniai perskaičiau knygoje Genet à Chatila – *„Vienas klausimas, kurio neišvengsiu, yra religija"*[37] *– ir šio klausimo daugybę prielaidų tokioje daugybėje kalbų, veikėjus ir jų aukas, [įvykio] išvakares ir [jo] padarinius, visus kraštovaizdžius ir visas šmėklas.* Laguna, 1995 metų balandžio 26 diena.)

* Pranc. *la grenade entomée.* Galima būtų versti ir „paruošta sprogimui granata".

[37] J. Genet, *Genet à Chatila,* Paris: Solin, 1992, p. 103.

GIANNI VATTIMO

Pėdsakų pėdsakais

Dažnai sakoma, jog religinė patirtis esanti egzodo patirtis; o jei jau kalbama apie egzodą, tai jis, matyt, yra išvykimas į sugrįžimo kelionę. Ko gero, tai nėra susiję su kokia nors pačios religijos prigimties esme, tačiau mūsų egzistavimo sąlygomis (krikščioniškieji Vakarai, sekuliarizuota modernybė, amžiaus pabaigos dvasios būklė, kai nerimaujame dėl mus užgriuvusių apokaliptinių pavojų) religiją iš tikrųjų patiriame kaip sugrįžimą. Sugrįžimas reiškia, kad vėl tampa esamybe kažkas, ką manėme esant galutinai užmiršta, kad išryškėja užnešti pėdsakai, atsiveria senos žaizdos, iškyla tai, kas buvo išstumta; paaiškėja, jog tai, ką manėme būsiant *Überwindung* (įveika, tikrumo pripažinimu ir iš to plaukiančiu atidėjimu į šalį), tėra *Verwindung* – ilgas gijimas, kuriam tenka vėl suvedinėti sąskaitas su neištrinamais savo negalios pėdsakais. Ar šis sugrįžimas galėtų būti būdas iš naujo prisistatyti religijai, kuris išlieka atsitiktinis pačios jos esmės atžvilgiu? Tarytum būtų atsitikę taip, kad religiją dėl kažkokių istorinių, individualių ar socialinių priežasčių būtume tiesiog užmiršę, nuo jos nutolę (galbūt nusikalstamai), o dabar dėl kažkokių kitų atsitiktinių aplinkybių užmarštis nejučia būtų išsisklaidžiusi? Bet tokio pobūdžio mechanizmas (kad esama esminės, šiuo atveju religijos, tiesos, kuri tam tikra dalimi yra nepajudinama, tuo tarpu individai ir generacijos ateina ir nueina, jos atžvilgiu judėdami

visiškai išoriškai bei irelevantiškai) jau tapęs nebeįgyvendinamu filosofijoje: ar tarę kokį nors teiginį esant teisingą, turėtume tuoj pat apšaukti kvailais ir neprotingais visus didžiuosius ir mažiau didžius jo nepripažinusius praeities mąstytojus? Jeigu ne, teks tarti, kad esama tiesos istorijos (būties istorijos), kuri nėra tokia jau neesminga savo „turiniu"... Tokių svarstymų pagrindu, atrodo, būtų privalu teikti pirmenybę hipotezei, pasak kurios, religijos prisistatymas iš naujo, jos sugrįžimas į mūsų patirtį nėra visiškai atsitiktinis faktas, atidėtinas į šalį, kad galėtume susitelkti ties tokiu būdu sugrįžtančiais turiniais. Priešingai, – galime teisėtai įtarti, kad sugrįžimas yra vienas iš esminių (arba: esminis) religinės patirties aspektas.

Tad ketiname sekti šiais pėdsakų pėdsakais, konstitutyviu atnaujintos religijos refleksijos momentu laikydami faktą, kad religija sugrįžta, vėl pasirodo, kreipiasi į mus balsu, kurį, esame tikri, jau būsime girdėję. Jeigu sutiksime, kad sugrįžimas nėra išoriškas ir atsitiktinis religinės patirties aspektas, tada ir konkrečius to sugrįžimo būdus, sąlygotus mūsų patirties konkrečiomis istorinėmis sąlygomis, teks laikyti esmingais. Tačiau į ką atkreipti dėmesį, idant būtų atsižvelgta į konkrečius dabartinius religiškumo sugrįžimo būdus? Atrodo, juos būsiant iš esmės dviejų tipų, kurie, bent iš pirmo žvilgsnio, neteikia galimybės būti tiesiogiai susiejami. Viena vertus, tam apčiuopiamiausiai buvojančiam bendrojoje kultūroje religiškumo sugrįžimui (kaip reikmei, kaip naujam bažnyčių, sektų gyvybingumui, kitokių doktrinų paieškai: rytietiškų religijų „mada" ir t.t.) visų pirma davė akstiną ta grėsmė, kurią kelia mus užgriuvę dar nematyti ir precedento ankstesnėje žmonijos istorijoje neturintys globaliniai pavojai. Tai prasidėjo netrukus po Antrojo pasaulinio karo, atsiradus atominio karo baimei, o šiandien, kai šis pavojus, pasikeitus tarptautiniams santykiams, nebeatrodo toks neišvengiamas, didėja baimė dėl nekontroliuojamo tokios ginkluotės didinimo ir, apskritai imant, nerimas dėl planetai gresiančių ekologinių pavojų bei naujų galimybių manipuliuoti genetika. Bent jau išsivysčiusiose visuomenėse

nė kiek ne mažiau paplitusi egzistencijos prasmės praradimo baimė, baimė patirti patį tikriausią nuobodulį, kuris, atrodo, neišvengiamai lydi vartotojiškumą. Dievą – tą, pasak Nietzschės, „pernelyg kraštutinę hipotezę" prikelia ir aktualizuoja šių pavojų radikalumas, grasinantis, rodytųsi, rūšies egzistavimui ir pačiai jos „esmei" (genetinis kodas gali būti pakeistas...). Ši religiškumo sugrįžimo forma, pasireiškianti etninės arba genetinės tapatybės tyrimu ir patvirtinimu, kuriuos dažnai lydi prievarta, daugeliu atvejų atveda į modernizacijos – autentiškų egzistavimo šaknų destrukcijos šaltinio – atmetimą.

Kita vertus, filosofija bei nedviprasmiškai traktuojama refleksija religiškumo sugrįžimą mato vykstant visai kitokiais būdais ir esant susijusį su teorijų kaita; ši teorijų kaita pasirodo gana tolima ir priešinga pernelyg „fundamentalistinei" naujojo religiškumo dvasiai, inspiruotai mūsų visuomenėje paplitusių apokaliptinių baimių. Filosofiniai draudimai religijos atžvilgiu žlugo, – juk kalbama būtent apie tai, – tuo pat metu, kai suiro didžiosios mokslo, technikos ir moderniosios visuomenės organizacijos plėtotę lydėjusios sistemos; taigi, kai išsisėmė bet koks fundacionalizmas – tai yra, kaip tik tai, ko kasdienė sąmonė, rodosi, iš naujo ieško grįždama prie religijos. Natūralu, – ir tai taip pat paplitusi idėja, – kad naująjį religijos gyvybingumą galima paaiškinti tuo, jog filosofija ir kritinis mąstymas, atsisakę pačios pagrindo sąvokos, nebepajėgia suteikti egzistencijai tos prasmės, kurios, išeitų, ir imama ieškoti religijoje. Tačiau tokiu situacijos įsivaizdavimu – jo šalininkų esama net ten, kur jų mažiausiai galėtume tikėtis – mėginama vienu mostu išspręsti sugrįžimo problemą, kuria ir esame pradėję svarstymą. Kitaip tariant, dabarties sąlygų istoriškumas mąstomas terminais paprasčiausio gryno paklydimo, kuris mus atitolinęs nuo visada esančio ir turimo pagrindo, ir būtent dėl šios priežasties produkavęs „nehumanišką" mokslą ir techniką; šiuo požiūriu sugrįžimas, kurį reikia realizuoti, tebūtų tik istoriškumo išsižadėjimas ir autentiškos būklės, mąstomos išimtinai kaip susitelkimo ties esmiškumu, atstatymas. Taip keliama

problema būtų: ar religija yra neatskiriama nuo metafizikos heidegeriškąja žodžio prasme; t.y. ar Dievą galima mąstyti vien kaip nepajudinamą istorijos pagrindą, kuriuo visa prasideda ir į kurį visa privalo sugrįžti – su visais iš to plaukiančiais kokios nors prasmės priskyrimo tokiam judėjimui pirmyn ir atgal sunkumais. Pažymėtina, kad kaip tik tokio pobūdžio sunkumų buvo tarpe tų, kurie sąlygojo Heideggerio kvietimą būties prasmę permąstyti anapus objektyvistinių ir esencialistinių metafizikos schemų. Lemtingais *Sein und Zeit* rašymo metais Heideggeris, kaip žinoma, buvo giliai pasinėręs į religijos apmąstymą kaip tik jos sąsajos su istoriškumo, laikiškumo problemomis, žodžiu, su laisvės ir predestinacijos problemomis požiūriu. Atrodo, filosofija, susidūrusi su prieštaravimu – kuris nėra vien tik regimas – tarp pagrindų reikmės, pasireiškiančios religijos sugrįžimu į kasdienę sąmonę, ir, metafizikos metapasakojimams sugriuvus, pačios religijos vėl atrandamo jos priimtinumo, – turėtų siekti atpažinti ir išryškinti dviejų „sugrįžimo" formų bendrąsias šaknis; tai ji turi daryti ne atsisakydama savų teorinių motyvacijų, o dargi pateikdama tas motyvacijas kaip kasdienės sąmonės kritinio radikalizavimo pamatą. (Nėra reikalo sakyti, kad čia pasireiškia ir bendra filosofijos bei epochos kasdienės sąmonės santykio samprata, kuri negali būti plačiau argumentuota, tačiau kuri nukreipia ne tiek į hegeliško pobūdžio istorizmą, kiek į heidegeriškąjį apmąstymą santykio tarp metafizikos pabaigos ir mokslo bei technikos galutinio pripažinimo vėlyvojo moderno visuomenę nukreipiančiąja struktūra: t.y. Heideggeris (arba pirmiausia jis) filosofiją mato ir praktikuoja kaip mąstymu perprastą savą laiką, kaip reflektyvų išreiškimą temų, kurios, dar prieš priklausydamos miglotai kasdienei sąmonei, yra būties istorija, epochą konstituojantys momentai...)

Mūsų visuomenėje išplitusios religiškumo reikmės ir religijos (priimtinumo) sugrįžimo į šiandienos filosofiją bendrąją šaknį sudaro nuoroda į modernybę, kaip į mokslo bei technikos, arba, Heideggerio žodžiais tariant, pasaulėvaizdžio epochą.

Kritiškoji refleksija, siekdama prisistatyti esanti autentiškąja religiškumo reikmės kasdienėje sąmonėje interpretacija, turi pademonstruoti, kad šioji reikmė nėra adekvačiai patenkinama paprasčiausiai atgaivinant „metafizinį" religiškumą, t.y. iš modernizacijos painiavos ir sekuliarizuotos visuomenės Babelio metantis į atnaujintą fundacionalizmą. Ar toks „demonstravimas" įmanomas? Šis paklausimas paprasčiausiai perteikia pamatinį heidegeriškosios filosofijos klausimą, tačiau jį būtų galima perskaityti ir kaip variaciją projekto nietzschiškojo antžmogio, gebančio pakilti į naujų galimybių viešpatauti pasaulyje lygmenį. Į vėlyvojo moderno pasaulio problemiškumą ir chaotiškumą reaguoti sugrįžimu prie Dievo kaip metafizinio pagrindo, nietzschiškais terminais tariant, reiškia atsisakyti antžmogiško iššūkio arba netgi pasmerkti save tai vergystės būklei, kurios, anot Nietzschės, neišvengs nė vienas to iššūkio nepriėmusiųjų. (Gal atsižvelgus į transformacijas, kurias individuali ir socialinė egzistencija patiria masinės komunikacijos visuomenėje, alternatyva tarp antžmogiškumo ir vergystės nebeatrodys tokia neįtikėtina ar grynai retoriška. Be to, laikantis heidegeriškojo požiūrio, net pernelyg aišku, kad reagavimas į vėlyvojo moderno Babelį sugrįžimu prie Dievo kaip metafizinio pagrindo reiškia paprasčiausią siekimą ištrūkti iš metafizikos, visiškam jos sugriuvimui priešpriešinant atnaujinimą „ankstesnės" jos konfigūracijos, kuri pasirodo pageidautina vien todėl, kad labiau atsieta, bet tik iš pažiūros, nuo dabarties sąlygų, iš kurių norima ištrūkti. Heideggerio primygtinai akcentuota būtinybė atsižvelgti į tai, kad būtis mums kalba iš naujo, į jos savidavos pirmenybiškumą bet kokios žmogiškos iniciatyvos atžvilgiu (turiu galvoje, savaime suprantama, *Was heisst Denken?* ir laiškus apie humanizmą) tereiškia, kad metafizikos peržengimas negali būti paremtas idealaus autentiškumo būklės priešprieša modernaus mokslo ir technikos išsigimimui, nes būtis nedovanoja savęs kitaip, nei savo įvykiu, o kaip tik „ten, kur esama pavojaus, išauga ir tai, kas gelbsti"; metafizikos bei jos paskutinės sugriuvimo fazės – vėlyvojo

moderno Babelio ir jo apokaliptinių baimių – peržengimas siektinas tik „nereaktyviai" (dar kartą panaudosime nietzschišką terminą) atliepiant kvietimui būties, buvojančios vien savo įvykyje, t.y. mokslo ir technikos bei totalios organizacijos pasaulyje, *Ge-stell*. Žiūrėti į techniką, žinant, kad technikos esmė nėra kažkas techniška – apie tai Heideggeris nuolat iš naujo perspėja – kitaip tariant, laikyti ją taipogi ir paskutiniu metafizikos bei būties užmaršties, įvykstančios pagrindo mąstyme, atvykimo punktu kaip tik ir reiškia būti pasirengusiam peržengti metafiziką nereaktyviu įsiklausymu į pačios būties techniškąjį likimą.

Kasdienė sąmonė savo sugrįžimu prie religijos linksta į reaktyvią laikyseną. Kitaip sakant, ji siekia atsiskleisti kaip nostalgiška galutinio ir nepajudinamo pagrindo paieška. Kalbant *Sein und Zeit* terminais, ši tendencija būtų tik (struktūrinis?) palinkimas į neautentiškumą, paremtas, trumpai tariant, pačios egzistencijos baigtinumu, kuriam filosofija, vėlgi tame pačiame kūrinyje, priešpriešina vien autentiškumo (taipogi struktūrinę) galimybę, atskleistą egzistencialinės analitikos ir prieinamą egzistenciškai apsisprendžiant pasirengti savai mirčiai. Tačiau metafizikos peržengimo projekto – būties istorijos atsiminimo ir įsiklausymo į ją – ribose toks filosofijos priešpriešinimas platonišku pagrindu kasdienei sąmonei nebeatrodo įmanomas mąstyti. Filosofija tikriausiai turi mąstyti save kaip kritinį, – t.y. ir būties *Ge-schick*, jos *Schickungen* kaitą atsimenantį įsiklausymą į kvietimą, kuris darosi girdimas tik neautentiškumo būklėje; neautentiškumas čia jau aptinkamas kaip nebe struktūrinis, o susietas su būties įvykiu, šiuo atveju, – su būties savidava paskutinį metafizikos momentą. Visa tai galima pasakyti daug paprasčiau, pasiremiant tuo, kad religinės patirties savidava mums sugrįžimo pavidalu nėra atsitiktinė.

(Tik) todėl, kad sugriuvo metafiziniai metapasakojimai, filosofija vėl aptiko religijos priimtinumą, taigi į religijos reikmę kasdienėje sąmonėje ėmė žiūrėti anapus švietėjiškos kritikos schemų. Akistatoje su kasdiene sąmone atsidūrusiam mąstymui

tenka kritinė užduotis išryškinti tai, kad ir šios sąmonės atžvilgiu religijos aptikimas iš naujo yra vertintinas *pozityviai* kaip jos pasirodymo vėlyvojo moderno mokslo ir technikos pasaulyje faktas, o tai reiškia, kad religijos santykis su šiuo pasauliu negali būti suvoktas ir išreikštas vien pabėgimo ar poleminės alternatyvos terminais; arba, – o tai, bent jau metafizikos ir ontologijos skirtumų atžvilgiu, būtų tas pat, – vien religijos naujų galimybių redukcijos į tariamai prigimtinius įstatymus, esmines normas (technika, anot popiežiaus...) terminais.

Bet tai, kad religinei patirčiai sugrįžimo vaizdinys, taigi ir istoriškumas, yra esmiškas, o ne atsitiktinis, dar nereiškia, kad religija, prie kurios norime sugrįžti, visų pirma ar išskirtinai turi būti apibrėžiama kaip priklausanti metafizikos pabaigos epochai; iš sugrįžimo vaizdinio esmiškumo patirties filosofija visų pirma išgauna bendrą religijos tapatinimą su pozityvumu (faktiškumo, eventualumo ir t.t. prasme). Gali būti, kad čia tik kitaip persakoma tai, ką didžioji dauguma religijos filosofų įvardydavo kaip kūriniškumą, kuris šiuo atveju sudarytų esminį religinės patirties turinį (net ir tokia kaimynystė su tradicine filosofine religijos refleksija arba priklausomybė nuo jos neturi pagrindo būti atmesta: tai kitas minėto pozityvumo aspektas).

Apskritai imant, atrodo, kad filosofiniam religijos permąstymui esmiška yra kaip tik šių dviejų ką tik nurodytų pozityvumo aspektų sąsaja: viena vertus, atgaivintosios religinės patirties turinio atžvilgiu kaip pagrindinis faktas iškyla tai, kad jos sugrįžimas vyksta apibrėžtomis mūsų egzistavimo vėlyvajame moderne sąlygomis, ir tai, kad šis sugrįžimas laikytinas ne vien šuoliu anapus šio egzistavimo; kita vertus, pats sugrįžimo faktas kaip į religijos konstitutyvų bruožą nurodo į religijai būdingą pozityvumą, suprantant jį kaip religijos priklausomybę nuo pirmapradžio faktiškumo, galimo perskaityti ir kaip kūriniškumas, kaip priklausomybė (didžiąja dalimi, Schleiermacherio prasme).

Taigi patvirtinti sugrįžimo patirties reikšmingumą – tai reiškia visų pirma išsilaikyti šios dvejopos pozityvumo prasmės horizonte: viena vertus, kūriniškumas, traktuojamas kaip konkretus ir apibrėžtas istoriškumas, o kita vertus, atvirkščiai: istoriškumas, traktuojamas kaip kilimas iš tokių ištakų, kurios nebūdamos metafiziškai struktūriškos, esminės, turi visus eventualumo ir laisvės bruožus. Išsilaikyti šios sąsajos šviesoje nėra paprasta: metafizinio „religiškumo" istorija, atrodo, demonstruoja kaip tik šitą sunkumą, nes pozityvumas visiškai ištirpsta grynajame kūriniškume, kai konkretų egzistencijos istoriškumą imama laikyti tiesiog baigtinumu, anapus ko religinė patirtis verstų daryti „šuolį" (į Dievą, į transcendenciją), arba kai jį galiausiai imama laikyti išbandymų vieta. Kitur esu mėginęs parodyti kaip, o gal tikriau – kad šis pavojus glūdi Levino mąstyme, ir, tam tikru mastu, būdingas Derrida pozicijai (jis atvirai regimas straipsnyje apie Leviną iš knygos *L'ecriture et la difference*). Žinoma, – tai, beje, tampa aišku, jeigu atsižvelgiama į moderniojo istorizmo judėjiškas-krikščioniškas ištakas, kurioms daugiausia dėmesio yra skyręs Löwithas, – simetriškas pavojus kyla pozityvumą tapatinant su pasauliui „viduju" istoriškumu, tai, kas dieviška, redukuojančiu į istorinį determinizmą, kai pasaulio istorija, Hegelio žodžiais tariant, virsta pasaulio teismu. Taip akcentuodami pozityvumą, mes, žinoma, kreipiamės ne į Hegelį, o į Schellingą, nors ir neketiname pažodžiui sekti jo vėlyvąja filosofija. Religijos samprata, kurios kontūrus matome Schellingo pozityviojoje filosofijoje, visų pirma išlaiko dėmesį mitologijai, kuri laikoma ne tiek – ir čia turbūt glūdi skirtumas – adekvačiausiu būdu pažinti protą pranokstančias tiesas, kiek kalba, be galo tinkama pasakoti įvykius, kuriuos dėl jų pozityvumo minėtąja dvejopa prasme, galima papasakoti tik mito forma. Pareysono mintys apie religinę patirtį ir jos sąsają su mitu[1] – beje, nuolat pasiremiant

[1] Tai ypač matyti kūriniuose, sudėtuose į knygą *Filosofia della liberta*, Torino: Einaudi, 1994.

Schellingu, – pasirodo esmingai svarbios, net jeigu jas reikėtų deramai papildyti, norint išsklaidyti bet kokią išlikusią galimybę redukuoti religinės patirties pozityvumą į gryną kūriniškumą (kurią lydi tendencija suteikti mitui antistoriškos abstrakcijos pavidalą ir netgi keblumas atskirti graikišką ir krikščionišką mitus[2]. Beje, mito terminas čia funkcionuoja kaip viso, kas pozityvu – dvejopa šiam žodžiui priskiriama prasme – gairė. Jis yra istoriškumo savidavos vieta, istoriškumo, kuris yra radikaliai toks ir (būtent dėl to) neredukuojamas į pasauliui vidujo istoriškumo imanenciją. Čia susiduriame su kitu svarbiu šių (ir ne šių) laikų religijos filosofinės refleksijos aspektu, primygtinai reikalaujančiu „religiškumo" (šiuo metu neturime kito termino) kaip Kito įsiveržimo, kaip istorijos horizontalios tėkmės pertrūkio. Jeigu tik šis pertraukiamumas ir įsiveržimas, kas pernelyg dažnai atsitinka, vėl nėra palaikomas grynu „apokaliptiniu" istoriškumo neigimu, nauja absoliučia pradžia, atmetančia bet kokį ryšį su praeitimi ir nustatančia grynai vertikalų ryšį su transcendencija, suprantama savo ruožtu kaip grynai metafizinė amžinojo pagrindo pilnatvė.

Prie mito kaip bendriausio pozityvumą reiškiančio termino veda visi pozityviais vadinami religinės patirties turiniai, sugrįžtantys į mūsų šiandienos sąlygas, ir neišverčiami iki galo, kaip ir mitas, argumentuojančio racionalumo terminais. Imkime, pavyzdžiui, net ne kaltės ar nuodėmės jausmą, o atleidimo reikmę. Neturi atrodyti keista, kad reikmę atleisti laikome religinei patirčiai būdingesniu turiniu nei kaltės jausmas ar blogio bei jo nepaaiškinamumo suvokimas. Gali būti, kad paliečiame vieną iš bruožų, kuriais išsiskiria šiandien vėl pasirodančios religinės patirties istoriškumas: juk ir kaltės jutimo stiprumas, ir blogio patyrimo radikalumas atrodo neatskiriami nuo koncepcijos, kurią nedvejodami vadintume subjektyvumo metafizika, – patetiškos laisvės vizijos, pernelyg daugeliu as-

[2] Plačiau šią problemą aptariau savo straipsnyje, įtrauktame į mano knygą *Etica dell' interpretazione*, Torino: Rossenberg & Sellior, 1989.

pektų patiriančios pasipriešinimą to dvasingumo, kuris šiandien vėl atranda religiją. Kitaip tariant, jeigu tiesa, kad religija šiandien pasirodo kaip giluminis, be to, filosofiškai priimtinas poreikis, tai tik moderniojo subjekto racionalistinių įsitikinimų apskritai sugriuvimo dėka; būtent to subjekto, kuriam kaltės jausmas ir blogio „nepaaiškinamumas" yra tokie svarbūs ir jį patį apsprendžiantys pagrindai. Blogis ir kaltė tampa mažiau „skandalingi", jeigu subjektas nusiteikia ne taip dramatiškai rimtai, kaip to reikalautų metafizinis, taigi, savaime suprantama, racionalistinis mentalitetas. Tačiau tai netrukdo baigtinumo patyrimui – ypač todėl, kad mūsų atsakymai neatitinka „klausimų", užduodamų kitų (o gal net Kito – Levino prasme) – įgauti „papildymo", įsivaizduojamo ne kitaip nei transcendentiškas, reikmės pavidalą. Tikriausiai nebūtų sunku šiai reikmei, – kuria trokštama atsakyti į kito klausimą ir sykiu kreipiamasi į transcendenciją, gebančią užpildyti mūsų atsakymų nepakankamumą, – priskirti tiek trijų teologinių dorybių prasmę krikščioniškoje tradicijoje, tiek Kanto praktinio proto postulatus (bent tuos, kurie liečia Dievo egzistavimą ir sielos nemirtingumą).

Mito horizonte, kurio pozityvumą ką tik mėginta apibrėžti, išsitenka ne tik atleidimo reikmė, bet ir kiti sudėtiniai religinės patirties aspektai: susidūrimas su mirties (savos, bet pirmiausia – kitų) bei kančios mįslingumu; ir maldos patirtis – galbūt viena sunkiausiai paaiškinamų filosofiškai prasmingais žodžiais. Tiek atleidimo reikmė, tiek išgyventos mirtingumo, kančios ar maldos patirtys laikytinos „pozityviomis" ta prasme, kad jos yra radikalaus susidūrimo su egzistencijos atsitiktinumu būdai, būdai patirti „priklausomybę", kuri tuo pat metu yra ir kilmė, ir – tai sunku tiksliai nusakyti, bet tai išmėginame pačia sugrįžimo patirtimi – nuopuolis, – bent jau dėl to, kad sugrįžimas mums atsiveria ir kaip atstatymas sąlygų, iš kurių esame „nupuolę" (į *dissimiltudinis* karalystę, apie kurią kalba viduramžių mistikai).

Bet vėlgi: šie pozityvūs – apibūdinami kaip pozityvūs – sugrįžimo patirties turiniai, kuriais mūsų atžvilgiu buvoja religiškumas,

yra pozityvūs ir ta prasme, kad su jais nėra susitinkama abstrakčioje refleksijoje, kad jie nėra žmogiškosios savimonės apskritai gilėjimo išdava. Priešingai, jie yra duoti apibrėžtoje kalboje, kuri daugiau ar mažiau yra vartojama judėjiškoje-krikščioniškoje tradicijoje, Biblijoje. Taigi gal būtų teisingiau kalbėti apie sugrįžimą prie šventų tekstų, Senojo ir Naujojo Testamento raidės? Kodėl, pavyzdžiui, primygtinai pabrėžiama atleidimo reikmė, o ne paprasčiausiai pirmapradė nuodėmė, atpirkimo pažadas, pasakojimas apie Jėzaus įsikūnijimą, kančią, mirtį ir prisikėlimą? Tad ar sugrįžimas, kurį patiriame, tikrai yra ne kas kita, kaip sugrįžimas prie Rašto tiesos? Ar galėtume teisingai įvertinti pačią sugrįžimo patirtį, suvokdami ją kaip vyksmą, liečiantį tik mus, tarsi susigrąžinančius užmirštą objektą, Šventąjį Raštą, išlikusį nepaliestą, lyg belaukiantį, kad mes (mūsų kultūra, šiuolaikinis pasaulis ir t.t.) – neaišku kodėl – vėl jį atrastume? Jeigu mums atrodo, kad hermeneutika kaip interpretacijos filosofija galėjo iškilti tik judėjiškos-krikščioniškos tradicijos dirvoje[3], tai teisinga ir tai, kad ši tradicija giliai paženklinta hermeneutikos įspaudu. O štai antras pozityvumo aspektas, kurio negalime palikti nuošalėje: mes religiškumo sugrįžimą patiriame pasaulyje, nuo kurio nebeatskiriamu yra tapęs bet kurio teksto, pirmiausia biblinio, *Wirkungsgeschichte*[4] žinojimas; t.y. žinojimas, kad šventi tekstai, įspaudžiantys pėdsaką mūsų religinėje patirtyje, yra duoti viduje tradicijos, kuri juos per-duoda, be kita ko, ir ta prasme, kad tradicijos tarpininkavimas neleidžia jiems išlikti nekintamais objektais, – ir galbūt visų ortodoksijų užsispyrimu dėl šventų tekstų raidės veikiau fiksuojamas mediatyvumo būklės neišvengiamumas, negu užkertamas jam kelias. Šiek tiek – tačiau ne per daug – „svaigulį kelia" tai, kad sugrįžimo patirties bruožų aptinkame

[3] Ši hipotezė išplėtota straipsnyje „Storia della salvezza, storia dell'interpretazione", *Micromega*, 3 (1992), p. 105–112.
[4] Čia aš pasiremiu Gadamerio pastabomis apie „pasekmių istoriją" ir „pasekmių istorijos sąmonę" knygoje *Tiesa ir metodas* (1960), vertimas į italų kalbą. Milano: Bompiani, 1984.

jau pačiame šventame tekste – Senajame ir Naujajame Testamente, – prie kurio pasijuntame sugrįžtą. Jau vien religinės patirties savidava mums sugrįžimo pavidalu rodo, kad šią patirtį mes išgyvename judėjiško-krikščioniško Šventojo Rašto rėmuose. Pradedant šv. Augustinu ir jo apmąstymais apie Švč. Trejybę, krikščioniškoji teologija pačiais giliausiais savo pagrindais yra hermeneutinė teologija: jos interpretacinė struktūra, perdavimas, tarpininkavimas ir galbūt nuopuoliška savimonė neapsiriboja tuo, kad Dievo ir žmogaus ryšį traktuoja tik kaip skelbimą, komunikavimą; jais nusakomas ir giluminis gyvenimas Dievo, kurio kaip tik dėl to negalima mąstyti kaip nekintančios metafizinės pilnatvės (kurios atžvilgiu apreiškimas ir būtų tik „sekantis" bei atsitiktinis epizodas, *quoadnos*).

Gal mes tik persakome biblinės bei teologinės tradicijos terminais pakankamai aiškiai atpažįstamą filosofinę būties eventualumo problematiką? Tikriausiai esama ir šito. Bet kaip tik būties eventualumo požiūriu būtų prieštaringa minėtą faktą laikyti marginaliu, tarsi filosofija, pati savaime priėjusi iki metafizikos įveikos problemos, „dėl to" būtų pastebėjusi savo analogiją su judėjiškos-krikščioniškos tradicijos turiniais. Tada būties eventualumas pasitvirtintų kaip objektyvi duotybė, su kuria susiduriama dviem mąstymo būdais bei skirtingomis patirties formomis, kiekviena iš kurių pasiekia ją savomis priemonėmis, pakartosiu, kaip atsitiktiniai susidūrimo su nepriklausoma duotybe būdai, – susidūrimo, kuris kažkuria dalimi glūdi pačioje būtyje. Tačiau filosofija, atsiskleidžianti savo „analogiškumu" trejybiškai teologijai, nekyla iš kito pasaulio: filosofija, priimanti kvietimą peržengti metafiziką, kyla iš judėjiškos-krikščioniškos tradicijos, ir metafizikos peržengimo turinį joje sudaro ne kas kita, o tokios kilmės žinojimo subrandinimas.

Kaip matyti, čia nesiekiama artikuliuoti filosofinį diskursą tokiu būdu, kad būtų atrasta vietos *ir* religijos priimtinumui, kaip iš esmės visada manė filosofija, laikyta „atvira" bei draugiška religinės patirties atžvilgiu, – pradedant filosofija, metafizinės

plotmės natūraliosios teologijos pavidalu, arba tiesiog antropologinės egzistencijos baigtinumo bei problemiškumo teorijos, reikalaujančios šuolio transcendencijos link, pavidalu puoselėjusia idėją paaiškinti *preambula fidei* (galbūt ne kas kita yra ir perėjimas nuo negatyviosios prie pozityviosios filosofijos Schellingo mąstyme). Atrodo, kad religinė patirtis, kaip pozityvumo patirtis čia minėtąja prasme, radikaliai kvestionuoja bet kurį tradicinį paties filosofijos ir religijos klausimo sprendimą. Religiškumo sugrįžimas, kurį išgyvena kasdienė sąmonė, ir, įvardydamas kitais žodžiais, filosofinis diskursas (kuriame sugriūva metafiziniai, moksliniai bei istoristiniai draudimai religijos atžvilgiu), iškyla pozityvumo atradimo pavidalu, savo prasme, mūsų manymu, sutampančiu su būties eventualumo mąstymu, kurį filosofijoje aptinkame nuo Heideggerio meditacijų laikų. Tačiau, toks radikalaus atitikimo savo turiniui siekiantis minėtos tapatybės konstatavimas kaip toks negali likti paprasčiausiu konstatavimu. Būtent būties eventualumo mąstymas atmeta galimybę kalbėti apie tą pačią metafizinę struktūrą, sučiuopiamą dviem skirtingais mąstymo būdais. Pozityvumas arba eventualumas sužadina dėmesį kilmei. Ta pati filosofija, kuri kelia metafizikos peržengimo problemą, atskleidžia ir religinės patirties pozityvumą, tačiau būtent šis atradimas ir reiškia savo kilmės žinojimą. Gali ar turi toks žinojimas užsibaigti sugrįžimu prie savo ištakų? Kitaip tariant, ar filosofija, atskleidžianti savo kilmę iš judėjiškos-krikščioniškos teologijos, turi atsisakyti „išvestinio" savo pavidalo, idant atstatytų pirmapradiškąjį. Šitaip būtų, jeigu pats teologijos turinys, atsiskleidžiantis čia kaip ištakos, neatmestų bet kokios ištakų metafizinės viršenybės, t.y. jeigu ši teologija nebūtų trejybiška teologija. Beje, tokia kilmės svarba mūsų religinei patirčiai yra religiškumo sugrįžimo kostitutyvinis bruožas ir jis yra ir jau nebemetafizinės filosofijos išdava, ir kartu šitaip vėl save atrandančios filosofijos „turinys": trejybiškas Dievas nėra kažkas, kas mus kviestų sugrįžti prie pagrindo metafizine žodžio prasme, o, Evangelijos žodžiais tariant, tasai,

kuris ragina skaityti laiko ženklus. Trumpai tariant, „radikalus" Nietzschės posakis, kad, „kuo labiau pažįstame ištakas, tuo nereikšmingesnės jos tampa", galioja tiek filosofijos, tiek religijos, kurią pirmoji atgaivina, atžvilgiu; nėra pernelyg paradoksalu laikyti šį pasakymą kraštutiniu trejybiškos teologijos atgarsiu.

Taigi filosofijai jos atrastasis savo religinių ištakų žinojimas nesibaigia šuoliu atgal, tarsi atstatant savo autentišką kalbą; antraip būtų prieštaraujama tam, kas buvo atrasta kaip esmingas dalykas. Ar tai reiškia, kad išliekame ne kur kitur, o viduje proceso, kuriam priklauso filosofija, o kilmės žinojimas tik sustiprina šią priklausomybę? Tačiau tokiu atveju – kaip rodo prieštaravimas, su kuriuo susiduria bet kuris radikalus istorizmas – viskas baigtųsi priskyrimu tam procesui tos pačios įtikinamos ir neatšaukiamos *ontos on* metafizinio pagrindo vertės. Čia susiduriama su tomis pačiomis aporijomis, kurias metafizikos peržengimo mąstymas vis iš naujo sutinka savo kelyje (pradedant negalimybe užbaigti *Sein und Zeit*...): kaip apie būties įvykį kalbėti kalba, vis dar paženklinta esmių pastovumo; arba galiausiai, kaip (postmoderne) konstatuoti metapasakojimų pabaigą, nepasakojant jų sugriuvimo istorijos?

Turbūt tik pripažinusi savo ištakas glūdint trejybiškoje teologijoje, filosofija ir gali imtis įveikti tas aporijas arba bent atskleisti ne vien prieštaringą jų prasmę. Kad jai privalu laikytis kaip tik trejybiškos, o ne bet kokios „natūraliosios teologijos, ne miglotos atverties transcendentui ir t.t., patvirtina tai, kad (bent jau pagal mano hipotezę, kurią plačiau esu išdėstęs kitur[5]) esama naujų metafizikon atkrentančių filosofijų, kurios, nors ir būdamos giliai persmelktos religiškumo, vis dėlto neišsilaiko būties eventualumo lygmenyje, t.y. linksta patį eventualumą permąstyti grynai „esencialistiniais" ir struktūriniais terminais. Tai atrandame Emmanuelio Levino filosofijoje, kur

[5] Plg. mano „Metafisica, violenza, secolarizzazione", *Filosofia 85*, sud. G. Vattimo, Roma-Bari: Laterza, 1987, p. 71–94.

pati filosofija atsiveria religinei patirčiai kaip Kito įsiveržimui, tačiau šitas proveržis užsibaigia anuliavimusi paties eventualumo, šiam prarandant bet kokią specifinę reikšmę. Levino filosofijoje yra sunku įžvelgti bet kokį dėmesį „laiko ženklams"; laikas, žmogų apibūdinantis egzistencinis laikiškumas, čia ženklina tik Dievo amžinybę, atsiskleidžiančią kaip radikali kitybė ir kviečiančią prisiimti atsakomybę, kurią tik atsitiktinai galima būtų laikyti istoriška (žinoma, mūsų artimas visada yra kažkas konkretaus, tačiau būtent: visada).

Aišku, Levinu pasiremiame ne vien tik kaip vienu iš daugelio metafizikos atkryčio pavyzdžių. Turbūt kaip tik Levinas yra tas šių laikų filosofas, kuris labiausiai pasiryžęs dėti pastangas peržengti metafiziką (kurią jis vadina ontologija) ryšium su tuo, kad greta graikiškų atranda biblines vakarietiško mąstymo šaknis. Biblinis palikimas nukreipia filosofiją link to, ką heidegeriška, bet ne leviniška termino prasme galime vadinti būties eventualumu, ir taip įgalina ją [filosofiją] pripažinti graikiškosios kilmės metafizinio esencializmo prievartinį pobūdį. Tačiau tokiu sugrįžimu prie Biblijos, kuris lieka apribotas Senuoju Testamentu, neišeinama anapus kūriniškumo pripažinimo. Jeigu Dievas, kurį vėl atranda filosofija, tėra tik Dievas tėvas, tai anapus pagrindą mąstančio metafizinio mąstymo esantis kelias susiaurėja, – ir gal netgi tenka žengti keletą žingsnių atgal.

Šio radikalaus būties eventualumo, su kuriuo susiduria postmetafizinis mąstymas, stengdamasis išsivaduoti iš paprasčiausiai esančiojo įtikinamumo, neįmanoma suprasti remiantis vien kūriniškumu, kuris lieka esencialistiniais terminais mąstomo „natūralaus", struktūrinio religiškumo horizonte. Tik krikščioniškosios Dievo sūnaus įsikūnijimo doktrinos šviesoje filosofija gali suvokti save skaitant laiko ženklus, o ne vien tik pasyviai registruojant laikų tėkmę. „Įsikūnijimo šviesoje" iš naujo tampa pasakymu, siekiančiu užčiuopti santykį su religija, kurio neišsprendžiamas problemiškumas sudaro patį eventualumo patirties branduolį: Dievo įsikūnijimas, apie kurį čia kalbama, ne

tik išreiškia mitine forma tai, ką filosofija galiausiai atranda kaip racionalaus tyrinėjimo rezultatą. Įsikūnijimas nėra galutinė, demistifikuota ir savo tiesiogine prasme atskleista filosofijos teiginių tiesa. Kaip jau galėjome pastebėti ankstesniuose puslapiuose, tas problemiškas filosofijos ir religinio apreiškimo santykis yra pati Įsikūnijimo prasmė. Dievas įsikūnija, tai yra apsireiškia pirmiausia bibliniame skelbime, kuris galiausiai „sužadina" postmetafizinį būties eventualumo mąstymą. Tik atradęs savo naujatestamentines ištakas šis postmetafizinis mąstymas gali konfigūruotis kaip būties eventualumo mąstymas, neredukuotas į gryną egzistuojančiojo pripažinimą, į gryną istorinį ir kultūrinį reliatyvizmą. Kitaip tariant, kaip tik Įsikūnijimo faktas suteikia istorijai prasmę atperkančio apreiškimo, o ne vien netvarkingos sankaupos įvykių, drumsčiančių tikros būties gryną struktūriškumą. Tik Įsikūnijimo doktrinos šviesoje galima mąstyti, kad istorija turi atpirkimo (arba, filosofine kalba kalbant, išlaisvinimo) prasmę, vis dėlto (arba būtent) išlikdama skelbimų ir atsakymų, interpretacijų, o ne „atradimų" arba ne to, kas imponuoja kaip „tikros" esatys, istorija.

Savo pastanga peržengti metafiziką atsiliepiant į kvietimą epochos, kurioje filosofijos galimybės pasirodo išsemtos (ji yra Nietzschės papasakota nihilizmo istorija, kuriai Heideggeris priklijavo valios galiai etiketę), filosofija, – kuri šitaip tampa hermeneutika, įsiklausymu, per-duotų skelbimų interpretacija (*Ge-schick*), – yra pašaukta atsisakyti, atsisakyti paguodžiančio esaties galutinumo. Tai, kad nesama faktų, o tik interpretacijos, kaip moko Nietzsche, savo ruožtu taip pat nėra tikras ir paguodžiantis faktas, o tik interpretacija. Šis esaties atsisakymas postmetafizinei filosofijai, o, svarbiausia, hermeneutikai, neišvengiamai suteikia nuosmukio pobūdį. Kitaip tariant, metafizikos peržengimas negali įvykti kitaip nei nihilizmo pavidalu. O nihilizmo prasmę, jeigu tik jis savo ruožtu nevirstų niekio metafizika – o tai įmanoma, įsivaizdavus procesą, kuriam pasibaigus paaiškėtų, kad būties nėra, o nebūtis, niekis yra, – galima mąstyti tik kaip neapibrėžtą redukcijos, mažėjimo, silpimo

procesą. Ar tokį mąstymą įmanoma įsivaizduoti anapus Įsikūnijimo horizonto? Galbūt tai yra lemiamas klausimas, į kurį turi ieškoti atsakymo šiandienos hermeneutika (jeigu ji iš tikrųjų siekia eiti keliu, atvertu Heideggerio kvietimo atsiminti būtį (t.y. *Ereignis*)).

EUGENÌO TRÍAS

Mąstyti religiją

(Simbolis ir šventybė)

1. Protas ir prietaras

Neseni įvykiai, užvaldę žiniasklaidos dėmesį – tiek autoritarinių režimų žlugimas Rytų šalyse, tiek ir Persų įlankos krizė arba Jugoslavijos konfliktas, – kuo aiškiausiai pademonstravo, kad religiniai arba religiniai-kultūriniai substratai yra radikaliai svarbūs visuomenėms, besivaržančioms dėl hegemonijos mūsų pasaulyje. Kvietimai į kryžiaus žygį prieš satanizuotą priešą persipina su oportunistiniais dvasinio (krikščioniškojo) atsinaujinimo šūkiais, kurie turėtų užpildyti prasmės ir vertės tuštumą, atsivėrusią suirus politiniams režimams.

Visa tai ženklina ir apibrėžia bendrą krizę, palietusią proto idėją, arba idealą, kurį nuo Švietimo epochos laikų puoselėjo ir diegė Vakarai. Taigi reikia nesibijant išvilkti į dienos šviesą šios krizės mastą, griebti jautį už ragų: Protas, kurį aukštino mūsų protėviai švietėjai, užsimerkia prieš religinius substratus, iškylančius dabar kaip niekada stipriai ir galingai.

Niekuomet nebandyta iki galo suprasti šių substratų turtingumo ir jų atsiradimo priežasties. Jais naudotasi kaip *šešėliu* arba kaip *atpirkimo ožiu* virš kurio kuriasi arba steigiasi nepriklausomas protas. Kovoje su religija protas ieškojo savo paties pateisinimo. Religijai teisti ir kritikuoti mūsų protėviai romėnai sugalvojo gėdingą terminą *prietaras*.

Ši advokatų, religinio įstatymo raidės išpažinėjų ir biurokratų tauta *prietaro* terminu įvardijo išvirkščiąją (pasmerktą ir atmestą) romėnų *religijos*, kuri vienintelė buvo laikoma teisėta, pusę. *Prietaru* buvo vadinamas šalia tikslių, smulkmeniškai oficialių bei kasdieniškų ceremonijų, palaikiusių *religijos* (*religio*) sklaidą, egzistavusios orientalizuotos ir egzotiškos religijos formos, kurios silpnino išskirtinį oficialiosios *religio* konvencionalumą suteikdmos gyvybinės energijos ir prasmės masiniam neatidėliotino išganymo poreikiui.

Prietaras, tikriausiai, turėjo reikšti atgyveną, kažką panašaus į protėvių pasaulio, egzistavusio prieš įsigalint Romai, liekaną. Maxas Weberis mano, kad šiuo žodžiu norėta išversti graikų terminą *extasis*. Ritualizuota ir religinio įstatymo raidę išpažįstanti tikrųjų romėnų „racionalioji religija" – tiek oficialusis valstybės kultas, tiek asmeniškas ir intymus protėvių *garbinimas* [*piedad*] – grūmėsi su ekstatiškomis (prietaringomis) religijomis, archajiškomis Didžiosios Deivės (*Sibilė, Iridė, Astartė, dangiškoji Afroditė*) kulto liekanoms ir jų kruvinomis ceremonijomis, – prisiminkime Taurobolio šventes arba įžymias ir kraupias Hieropolio laikų ritualines orgijas; grūmėsi su pasileidusių galų, tragiškai suluošinusių save tapatinimusi su deivės sūnumi Ačiu (gr. *Attēs*), antplūdžiais, bei mitrajiečių, gnostikų ir krikščionių ezoteriniais kultais. Ši *religio* galėjo įgyti akiratį tik padrikame gyvybingume, o prasmę – tik stoikų ir vėlyvųjų platonikų filosofinių idėjų dėka.

Tokia romėnų laikus siekianti skirtis vėl iškyla besipuikuojančioje europiečių savimonėje, patenkintoje ir laimingoje, kad žmonija pasiekė savarankiškumo amžių (Kantas). Švietimas, pirmiausia prancūzų, ieško šios neapibrėžtai deistinės ir nukrypstančios į sentimentalumą „proto religijos", – religijos, atitinkančios žmogaus prigimtį ir gamtą apskritai, radikaliai skirtingos nuo visų „prietaringų" apgavysčių, kurios padėjo šventikų kastoms ir įžūliems despotams manipuliuoti tamsia minia. Savo besipuikuojančią sąmonę švietėjiškoji minėtųjų *philosophes* – šiuolaikinės žurnalistikos pirmtakų – propaganda pagrindžia būtent šia kategoriška perskyra.

Šiuo atžvilgiu rafinuotesnės yra romantizmo ir pozityvizmo amžiui priklausančios vadinamosios „įtarumo filosofijos". Iš Voltero paveldėtas inkvizicinis stilius tampa subtilesnis ir sudėtingesnis. Religija kritikuojama netiesioginiais ir policiniais metodais: užuot pasmerkus jos „prietarus", vykdoma apklausa ir pradedamas teismo procesas, kuriame religija, pati to nežinodama, atskleidžia mokslininkui arba analitikui joje slypinčią tiesą ir prasmę. Tiesos ir prasmės raktas, be abejo, yra kvotėjo rankose: pastarasis jį žino dar prieš pradėdamas šį procesą. Nepaisant skirtingų hermeneutinių raktų, nuostabą kelia metodikos panašumai Hegelio, Marxo, Nietzschės, Freudo arba Durkheimo religijos tyrinėjimuose.

Religija nuo šiol suprantama kaip ideologija ir melaginga sąmonė, narkotizuojanti elgsenos forma, atstojanti pasaulį be širdies, laimės, *bonheur* pakaitalas, paženklintas socioekonominio nepasitenkinimo ir nusivylimo, kurio prasmės rakto ir tiesos ieškoma ir randama klasių kovoje bei nuosavybės santykiuose. Tokia Marxo, Engelso, bei jų pasekėjų religijos samprata.

Kita vertus, religija suvokiama kaip *absoliučios esmės* apsireiškimas *reprezentatyvia* forma ir pavidalu, įvykstantis pusiaukelėje tarp meno ir filosofijos: apsireiškimas, kuris dar nepasiekė savo konceptualios formos – tikslaus atitikimo tiesai. Būtent taip ją suvokė Hegelis, o vėliau – jo ortodoksalūs mokiniai. Religijoje taip pat įžvelgiama abstrakti ir susvetimėjusi žmogiškosios esmės arba žmogaus kaip savo giminės atstovo projekcija, ir netgi bet kokio susvetimėjimo, apimančio žmogų abstrakcijoje ir atskirtyje, paradigma. Krikščioniškasis trinitarizmas savotiškai jau atskleidė šią humanistinės evangelijos tiesą, nors dar susvetimėjusiu pavidalu. Krikščionybė, žmogiškosios būtybės religija, pirmoji padarė, dar klaidingu pavidalu, antropologinį atradimą, kurį pakartojo mokslas ir tikroji filosofija: tai Feuerbacho nuostata.

Religija taip pat laikoma degraduojančios *valios galiai* išraiška ir simptomu, apraiška ligotos valios, kuri siekia užkrėsti bet

kurią teigiančią valią jausmu, nuodijančiu įsčias: tas jausmas iš tikrųjų yra pagieža, keršto troškimas ir mirtina kova prieš bet kokį gyvybingumą ir bet kokią įveiką. Štai kaip iškyla šventikų valdžia, galinti sukeisti vertinimus ir vertybes arba tai, kas prasta, kenksminga ir nepageidaujama (*Schlecht*), suvokti kaip kažką bloga ir pikta (*Böse*).

Tuo būdu išraiškingiausios religijos formos šventikų kastų pastangomis tampa antivertybe. O didingiausios (Gautama Buda, Jėzus iš Nazareto) rafinuotai išreiškia valią galiai, kuri artėja prie savo saulėlydžio, ir kaip paskutinį skundą prieš absoliutų susinaikinimą, skelbia niekio evangeliją (arba *disangeliją*): tai Nietzschės nuostata.

Galų gale religiją imama laikyti iliuzija, kuria bergždžiai priešinamasi būtinybei ir likimui (įvardytiems kaip „realybės principas"). Sekuliarizacijos periodais, kai vyrauja *vidinis žmogus*, ši iliuzija randa priebėgą individualaus subjekto slaptame intymume, pražysdama bendrosiomis neurozėmis.

Religinė iliuzija tada veikia kaip pasąmoningas variklis: isterijos atveju sudėtingomis mitinėmis sistemomis ji drasko ir stingdo kūną; obsesinės neurozės atveju sudėtingais ritualiniais ceremonialais reglamentuoja intymiausią ir gėdingiausią asmeniškumą; pagimdo teologines arba teogonines konstrukcijas, įspraudžiančias susidvejinusį subjektą į dvigubą pavidalą, kuriame be perstojo keičiamasi persekiojamo ir persekiojančiojo vaidmenimis; melancholijos atveju iškelia kaip stabą susidvejinusio subjekto mirusiąją ir prarastąją pusę, kurios gyvoji subjekto pusė gedi ir dėl kurios rengiasi gedulo rūbais.

Ši Freudo ir jo pasekėjų diagnostika pakankamai demaskuoja hegeliškąją *absoliučią dvasią*, meno, religijos ir filosofijos *trejybę*. Religijos meninė pusė pasireikštų isterijoje; filosofinis ir teologinis pobūdis – paranojoje; o kultinis, specifiškai religinis aspektas – obsesijoje ir melancholijoje.

Visų šių įtarumo filosofijoje išskleistų variantų aiškinamoji galia yra neprilygstama, jose religinis fenomenas ir patyrimas tikrinamas vienokiu ar kitokiu konceptu (idealistiniu, mate-

rialistiniu, genealoginiu arba psichoanalitiniu). Bet šiuose tyrinėjimuose negalima nekreipti dėmesio į pakankamai abejotiną metodą: visi jie religiją aiškina *iš išorės*. Daroma racionalistinė ir švietėjiška prielaida, kad religija yra iliuzija, ideologija, neadekvatus konceptas, liga, melaginga sąmonė.

Jos tiesos ir prasmės neaptiksime patirties akiratyje ir žaidimo (lingvistinio arba pragmatinio) erdvėje. Vadovaujamasi prielaida, kad jos tiesa ir jos prasmė slypi anapus, visada anapus, pasąmoniniame arba gilumininiame substrate, kurį filosofas, mokslininkas arba analitikas privalo apvalyti (ir be to demaskuoti).

Religija kaip proto bandomasis triušis stoja prieš mokslo, proto (arba valios galiai genealogijos) teismą, kurio vienintelis tikslas – ją egzaminuoti, apklausti, iškvosti, patikrinti eksperimentiškai. Taigi visa religinės patirties ir jos inicijuojamų „lingvistinių žaidimų" gausa ir įvairovė nukreipiama antrajame, pasąmoninės tiesos, fone vienakrypčiu keliu, kuriame šie diskursai aistoriškai įsitvirtina kaip vienintelė tiesa.

Bet dabar, tikriausiai, laikas garsiai, aiškiai ir įtaigiai pasakyti, kad *logos* ir *protas* nėra tapatūs dalykai. *Logos* yra išskirtinė *žmogiškojo* subjekto savybė, suteikianti jam žmogaus tapatybę ir pavidalą. Šis *logos* pasireiškia ir išsiskleidžia sudėtingoje ir margoje „kalbinių žaidimų" (taip juos įvardijo vėlyvasis Wittgensteinas) daugybėje. Kiekvienas žaidimas turi jam vienam būdingą vidinę logiką, tiesą ir prasmę. Maža to, radikali (antropologinė ir ontologinė) „kalbinių žaidimų" prasmė yra ta, kad kalba suvokiama kaip išskirtinė paties žmogaus savybė.

2. Dvasios religija

Galbūt reikia tiesti kelią naujos religijos iškilimui: tikrosios *dvasios religijos*, kurią jau dvyliktame amžiuje pranašavo kalabrijiečių abatas Džoakimas Florietis ir kurią romantizmo bei idealizmo amžiuje prisiminė Novalis bei Schellingas. Galbūt

vienintelis būdas priešintis iš visų pusių įsiliepsnojantiems *religiniams karams* yra pamatų naujam statiniui padėjimas. Tačiau tokie dalykai neatsiranda išleidus įsaką; kad tai įvyktų, turi sutapti daugybė skirtingų faktorių. Galbūt reikia tiesiog purenti dirvą, kad vieną kartą tas *įvykis* galėtų įvykti.

Akivaizdu, jog įvairiopų formų religijos likučiai neatrodo pajėgūs apjungti ir suklijuoti kaskart vis labiau susiskaidžiusį ir išsibarsčiusį pasaulį. Atvirkščiai, kartais jie stimuliuoja abipusių nuoskaudų, nepasitikėjimo ir neapykantos paaštrėjimą. Pasauliui, kuris atsiranda pasibaigus šaltajam karui ir išnykus Rytų/Vakarų blokams, būdingas aiškus policentrizmas, kuriame *ideologiniai* skirtumai užleidžia vietą *kultūriniams substratams*. O pastarųjų šaknys visuomet įsikirtę į tą suplūktą dirvą, kurią maitina rezerviniai religiškumo ištekliai. Tikroji tiesa yra ta, kad kultūra skleidžiasi konkretaus *kulto* visuomenėje. Kultas, kaip taikliai pastebėjo Hegelis, neišvengiamai atsiduria sudėtingo sindromo, vadinamo religija, centre.

Kaip matėme, pirmiausia – šiame skaudžiame Jugoslavijos konflikte, kad tikrasis kultūrinio „skirtingumo faktorius", kuris gali sukelti hegeliškąją „mirtiną kovą", yra ne kalba (kaip skelbė romantiškasis nacionalizmas), o religija. Galima kalbėti ta pačia kalba ir tuo pat metu giliai įtikėti savo priklausomybe skirtingoms ir priešingoms nacionalinėms realybėms. Pasirodo, būtinai reikalinga kokia nors svarbi skirtis, kurią parūpina tiktai religija. Už *šnekamosios* kalbos bendrumą svarbesnis yra *rašmenų* (kirilicos arba lotyniškųjų) skirtingumas. Rašto skirtumai pasirodė svarbesni nei pačios kalbančiosios bendruomenės: šiuo atveju teisūs „gramatologai". Galbūt šventybė esti visų pirma rašte paversdama jį *šventuoju raštu*? Tekstai, kuriuos skaitome, parašyti kirilica ar lotyniškais rašmenimis? Štai kur „skirtingumo faktorius". (Tarp kitko: jei baskai būtų hugenotai, o katalonai šiitai, jau keletą šimtmečių jie būtų buvę nepriklausomi. Arba: jei vieni ir kiti, kalbantys ta pačia imperine koine, būtų išmokę skaityti kirilicą ar gotišką raštą vietoj kanoninio lotyniško).

Iš tikrųjų šis policentriškas pasaulis reikalauja atvirų perspektyvų. Nė viena iš egzistuojančių kultūrinių formų nėra privilegijuota. Ateityje mūsų nebedomins klausimas: kurioje kultūroje, religijoje atsirado be konkurencijos, atrodo, įsigalinti kapitalistinės visuomenės forma? (Šiandien ganėtinai kvestionuotinas įprastinis Maxo Weberio pasiūlytas atsakymas, esą ją pagimdęs kalviniškasis protestantizmas.) Ateityje svarbesnis bus pranašiškas klausimas: kokia religija ir kultūra labiau pasirengusi prisitaikyti prie naujųjų pergalingojo technologinio kapitalizmo formų? (Atsakymo hipotezė: sintoizmas ir Japonijos dzen kultūra; galbūt, laikui bėgant, konfucianizmo ir daosizmo sintezė amžinoje Dangiškoje Imperijoje.)

Kol kas, kartoju, reikia ruošti dirvą, kad mąstymas apsiprastų su šiuo kultūriniu policentrizmu, po kurio, ko gero, seks naujas, šiandien dar sunkiai numanomas, pasikeitimas. Šiuo atžvilgiu galimos įvairios strategijos. Atiduotoje spaudai knygoje pavadinimu *Dvasios epocha* mėginu atlikti iš esmės *archeologinį* tyrimą pagrindinių *idėjinių* sąjūdžių, pagimdžiusių didžiąsias pasaulines religijas bei pagrindines filosofines sistemas. Nepretendavau į išsamumą, tačiau bandžiau įsiskverbti į kai kurių svarbiausių mūsų pasaulio anklavų gelmes: mąstymas ir religija Indijoje; Irano, Izraelio, Graikijos pasaulis, gimstanti krikščionybė, islamas, viduramžių pasaulis, Renesansas, Reformacija, Proto, Švietimo epochos ir romantizmas. Jei toks archeologinio kasinėjimo būdas yra reikalingas, jį lydintys žvalgymo darbai turėtų būti, be abejo, geriau pritaikyti šiuolaikiniam pasauliui, kuriame gyvename. Tikriausiai šiandien kaip niekada anksčiau svarbu atstatyti *universalią, pasaulinę* perspektyvą. Šiandien kaip niekada anksčiau būtina *pasišventimą* konkrečiai realybei suderinti su plačia planetarine vizija.

Anemiškos europizmo idėjos nuosmukis – dėl pernelyg didelio pasikliovimo akla ekonomikos ir biurokratijos jėga – ir tautinių valstybių arba ištisos virtinės valstybingumo siekiančių tautų be valstybės atgimimas palieka tik dvi galimybes: arba visiškai nusišalinti nuo šio žeminančio suirimo proceso ir

grįžimo į juodžiausią praeitį; arba atverti žvilgsniui ir protui universalias perspektyvas. Galbūt verta pažvelgti šiek tiek toliau nei ribotai suprantama Europos vienybė, kuri pasirodo esanti ne tokia tvirta, kai kalbama apie jos sanglaudos galimybes. Pašnekesyje su Rafaeliu Argullol, pavadintame „Vakarų nuovargis" buvo kalbėta apie tai, kad, ko gero, nėra Europos be *pažyminio*: Rytų Europa, lotyniškoji Europa, Šiaurės Europa, anglosaksiškoji Europa, Vidurio Europa; arba, jei norite, bizantiškoji-stačiatikių Europa (Bulgarija, Rusija, Graikija, Serbija), katalikiškoji Europa, protestantiškoji Europa. Neįmanoma kurti ambicingai, su užmoju projekto tesiremiant tik ekonomika, kuri tokia nepastovi ir nepatikima. Dabar Europa moka už pačią giliausią išdavystę: norą susikurti neteikiant reikšmės *kultūrinei* diskusijai. Prieš metus kartu su Rafaeliu Argullol manėme, kad tai pavargęs organizmas. Šiandien pradedu galvoti, kad ji paprasčiausiai artėja prie pabaigos. Ir tai sakau su tikru kartėliu, nes mano būtis, mano gyvenimas ir mano likimas yra, be abejo, susieti su Europa.

Europa aiškiai degraduoja, neša kryžių (už savo pačios nuodėmes), pilietinis karas vyksta pačioje jos širdyje; Ispaniją vėl suvienija jos niūrioji pusė, jos bukas užsispyrimas prisišaukti savo sekuliarizuotus demonus ir niekada nesibaigiančius ginčus dėl savo pačios *tapatybės*. Galbūt atvėrus protą ir žvilgsnį pasaulio sudėtingumui, raiškiems kultūriniams ir civilizaciniams skirtumams, būtų galima atrasti Ariadnės siūlą. Juk kol kas šis pasaulis – visuma – tai labirintas, kur kiekvienoje įlankoje ir kiekviename užutėkyje glūdi atskiras kultūrinis anklavas, kurį formuoja ir įprasmina vienoks ar kitoks religinis (*kultinis*) pagrindas, turintis garbingą praeitį: krikščionių-stačiatikių, reformatų, islamo, šiitų, induizmo, judėjų, budistų. O dabar grįžtu prie pagrindinės šio straipsnio idėjos: būtina rimtai mąstyti apie *galimybę* sukurti tinkamas prielaidas naujos *dvasios religijos* atsiradimui. Didis žmogus ir didis išminčius Rafaelis Sanchez Ferlosio tiksliai pasakė: „Kol nepasikeitė dievai, nepasikeitė niekas."

3. Simbolis ir šventybė

Tikra yra tai, kad horizonte stoja religija skatindama mus mąstyti ją rimtai. Nebepakanka volteriškai rūpintis išsigelbėjimu apskelbiant religiją prietaru. Juo labiau nebepakanka kalbėti apie „opijumą liaudžiai", „liaudiškąjį platonizmą" arba „iliuzijos ateitį". Nedaug pasieksime kartodami *usque ad nauseam* šiuos švietėjiškus pertarus, pagimdytus įtarumo filosofijos.

Taigi atsiverkime religiškumo fenomenui per refleksiją. *Mąstykime* religiją. Štai kodėl reikia išryškinti fenomeną, palengvinsiantį šią užduotį. Kaip lemiantį motyvą pabandysiu pasirinkti tam tikrą „žodį-raktą", leisiantį atsidėti šiai refleksijai. Šis žodis – simbolis. Kaip jį suprasti? Kodėl sakau, kad būtent šis žodis atves mus prie religiškumo fenomeno apmąstymo?

Kas yra, kas sudaro tai, ką galima pavadinti *simboliu*? Simbolis – tai jusliškas ir akivaizdus šventybės apreiškimas. Religija, mano manymu, yra santykinis su-siejimas [*re-ligacion*] su šventybe (atsižvelgiant, be abejo, į radikalų šio žodžio dviprasmiškumą: *sacer/sanctus*, sakralus ir šventas).

Mąstykime simbolį ir apibrėžkime šiame apmąstyme gimstančias kategorijas. Atsižvelgsime į pirminę ir etimologinę šio termino prasmes. Kalbėsime ne tiek apie simbolį (daiktavardis), kiek apie „simbolizuoti" (veiksmažodis). Prisiminsime dviejų vienos monetos arba medalio fragmentų „sutapdinimo" (*symbalein*) veiksmą, sąlygojusį atpažinimo ženklu paremtą sąjungą.

Manyčiau, kad vienas iš šių fragmentų yra ranka pasiekiamas (mes jį turime). Kitas, atvirkščiai, randasi „kitur". *Symbalinis* įvykis – tai sudėtingas procesas, arba srautas, suduriantis ir sutapatinantis abi puses. Vieną, tą, kurią turime, galime laikyti „simbolizuojančiąja" simbolio dalimi. Kita, kurios neturime, yra ta antroji pusė, be kurios pirmoji praranda prasmės *akiratį*: į ją nurodo pirmoji pusė siekdama reikšmės ir prasmės (ji yra tai, ką simbolizuoja simbolizuojančioji dalis – ji yra tai, kas simbolizuojama).

4. Simbolinis įvykis

Simbolis yra vienybė (*sym-balinė*), kurią sąlygojo skilimas. Pradžioje jame išskiriama simbolizuojanti forma, arba akivaizdusis ir raiškusis simbolio aspektai (atvertas žvilgsniui, suvokimui, klausai), ir tai, ką simbolis simbolizuoja, tai, kas sudaro jo prasmės akiratį. Mums prieš akis – tam tikros formos, figūros, esaties bruožai arba žodžiai. Tačiau nėra raktų, leidžiančių susiorientuoti, ką jie reiškia. Vadinasi, esama pirminio skilimo, arba padalijimo, kuris yra visos simbolinės dramos prielaida. Tam tikra sąjunga, dar prieš išsitiesinant šios dramos spyruoklei paruošė ir išdėstė scenarijų, pagal kurį tremtis išskyrė tas dvi dalis, atliekančias *dramatis personae* vaidmenis: simbolizuojančiąją dalį ir kitą, iš jos atimtąją. Dramą vainikuoja finalinė scena, kur įvyksta susijungimas, arba susiliejimas, kur abidvi dalys „sutapatinamos" ir kur išvystame lauktąją sąjungą.[1]

Šio dramatinio scenarijaus ir jį atspindinčio proceso, arba srauto, apribus nustato simbolinės kategorijos, kurios atskleidžia arba išryškina sąlygas, leidžiančias arba įgalinančias galutinį įvykį, dramos atomazgą.[2]

Šios kategorijos eina bangomis: pirmoji paruošia antrąją, pastaroji sąlygoja trečiąją ir taip toliau. Šių skirtingų apreiškimų dėka į dienos šviesą iškyla simbolinio įvykio sąlygos. Tokių apreiškimų skalę galime įsivaizduoti muzikiniu pavidalu, kaip

[1] Pradžioje simboliu buvo vadinamas bet koks atpažinimo ženklas: moneta arba medalis, padalyti į dvi dalis, ir įteikiami kaip draugystės arba sąjungos liudijimas. Davėjas vieną iš dalių pasilikdavo sau. Gavėjas turėjo tik vieną pusę, kurią vėliau galėjo pateikti kaip sąjungos įrodymą – pakakdavo savo dalį sujungti su davėjo puse. Tuo atveju abidvi dalys būdavo sudedamos tikrinant, ar sutampa. Taip atsirado pasakymas *sym-bolon*, kuris reiškia „sutapdinimą".

[2] Kantiškąją „kategorijos" sąvoką vartoju „galimybės sąlygos" prasme (šiame kontekste, – tai sąlyga, įgalinanti simbolinio įvykio atsiradimą). Šios kategorijos – tai būtinos sąlygos, be kurių laikymosi neįmanoma įsivaizduoti minėto įvykio. Be to, įvykis šioms kategorijoms *apreiškiamas* palaipsniui, žingsnis po žingsnio.

muzikinių intervalų skalę. Tereikia sutikti su prielaida, kad pirmasis apreiškimas nulemia antrąjį, šis – trečiąjį ir taip toliau. Šiame procese išryškėja simbolizuojanti forma arba pavidalas. Tačiau joje pačioje jau glūdi sąlyga, visa ko pagrindas – bet kurios simbolinės sklaidos pradmuo. Toks pradmuo arba materija suteikia simboliui fizinę atramą. Jis, žinoma, turi būti formuojamas arba transformuojamas, kad galų gale stotų prieš mus kaip simbolinė *forma* arba *pavidalas*.

Simbolinė materija atsiskleidžia kaip pirminė sąlyga arba kategorija, kuri atveria kelią judėjimui, pasibaigiančiam simboliniu įvykiu. Pastarasis nėra galimas be materialinio matmens, funkcionuojančio kaip žemiausias ir pagrindinis skalės intervalas (kalbant muzikiniais terminais). Materialinis matmuo – tai *basso ostinato*, ant kurio rymo tonalinis pastatas. Šia prasme materialumo arba pirmapradiškumo bruožus galime įžvelgti bet kuriame simbolyje.

Šia simboline materija remiasi antroji sąlyga. Simboliniam įvykiui atsirasti reikėjo, kad šis motininis, pirmapradis substratas būtų sutvarkytas ir įrėmintas dar prieš pasireikšdamas kosmoso pavidalu. Turėjo būti „sukurtas" arba „suformuotas" pasaulis, kuris nediferencijuotoje materijoje nužymi ribas, demarkacijos linijas, apibrėžtis. Materialumas demarkuojamas erdvės atkarpomis (*temenos, templum*) arba laiko žymėmis (valanda, *tempora, tempus*: šventinė apibrėžtis).[3] Taigi šventovė ir

[3] *Temenos* (graikiškai „šventovė") reiškia „demarkavimą, sukarpymą" (šaknis *tem* turi reikšmę „karpyti"). Demarkuojama, atkerpama arba delimituojama šventa erdvė; pavyzdžiui, miško viduryje iškertama „proskyna" arba pasinaudojama „proguma"; išvalytos erdvės būtinai pažymimos iškertant jas supančius medžius, kadangi šios šventos vietos ribos yra *tabu*, arba peržengiamos tik ritualiniu būdu. Taigi šventovė yra šventybės *vieta*, kuri atsiskiria nuo „gamtos" (dykynės arba miško). Sumažinus miškingumą atsiranda arba įsteigiama šventybės vieta. Trumpai tariant, šventovė yra įvietinta šventybėje, o šventė yra šventybės laikas, arba įlaikinta šventybė. „Laikas" (*tempus)* turi tą pačią šaknį kaip ir šventovė (*temenos)*. Žr. Ernst Cassirer, *Le Philosophie des formes symboliques*, Paris: Ed. de Minuit, 1972, 3 t.; Nissen, *Das Templum*.

šventė yra tokio materijos transformavimosi į kosmosą ir pasaulį apraiška erdvėje ir laike.

Čia jau turime sceną, laikytiną simbolinio įvykio galimumo sąlyga. Tas įvykis visada yra susitikimas arba santykis (*symbalinis*) tarp tam tikros esaties, pasirodančios iš paslėpties ir ją atpažįstančio, apibrėžiančio jos formą bei pavidalą liudytojo. Tarp šios esaties (šventybės) ir šio liudytojo (žmogaus) esama koreliacijos: tai autentiško liudijimo santykis aiškiai sutvirtinantis minėtąjį susitikimą. Šio liudijimo santykio dėka esatis įgauna formą arba pavidalą: ji virsta arba teofanija, pavidalu, kurį galima įsivaizduoti, arba šlovės aura, šviesos spinduliais.

Tad liudijimo santykis sudaro sąlygas autentiškai šios esaties liudytojo komunikacijai žodžiu arba raštu. Tokia žodinė arba raštiška komunikacija manifestuoja simbolį, arba, kitaip tariant, užbaigia jo simbolizavimo procesą. Komunikacija pagimdo apreiškimą žodžio (sakralaus) arba rašto (švento) pavidalu. Šitaip užantspauduojama ir užsklendžiama laipsniška simbolizuojančių kategorijų seka.

Paskutinioji kategorija (žodiška, raštiška) yra (materiali) pirmosios kategorijos, to, kas simbolizuota, sąlyga. Komunikacijos keliu atsiųstas apreiškimas (žodinis, raštiškas) dabar reikalingas egzegezės: nuorodos arba tam tikro atslūgimo nuo manifestuoto simboliškumo lygmens (žodžio arba teksto literatūriškumas) prie raktų (hermeneutinių), galinčių atverti jo prasmę. Toks atslūgimas yra neįmanomas be išankstinės manifestacijos arba apreiškimo (poetinio, pranašiško ar įkvėpimo padiktuoto). Tačiau šiai manifestacijai pasibaigus, tenka apibrėžti metodą (egzegetinį, alegorinį), kuriuo pasiektume minėtus raktus, atliekančius tarsi *idealiųjų* prasmės formų vaidmenį.

Tačiau šios formos arba idėjos (platoniškos, gnostinės, neoplatoniškos) iš pat pradžių susiduria su lemiama kliūtimi, tramdančia egzegetinį ir alegorinį polėkį. Atslūgimas arba nuoroda veda nuo šios *idėjų* arba *formų* sklaidos prie tolimiausių paribių, kur, atrodytų, niekais pavirsta bet koks prasmės tyrimas. Simbolyje (skirtingai nei alegorija arba sąvokinis schema-

tizmas) visuomet esama liekamojo mistiškumo, kuris parodo, kad simboliškumas struktūraliai siejasi su paslaptingumu, paženklintu šventumu (su šventybe ir ją lydinčiu dviprasmiškumu).[4] Taigi prasmės idealios sąlygos yra tos, kurios sudaro prielaidą šiam kilimui mistiškumo link.

Tačiau tada mistinis susitikimas tampa simboliniu įvykiu, jeigu sugrįžta į aplinką, kurioje užsimegztų ryšys tarp minėtųjų – simbolizuojančios ir simbolizuojamos – pusių. Šia prasme mistika verčia nuo šio negatyvaus ir superlatyvinio kilimo sugrįžti prie to, kas esmiškai transcendentiška, link *ribinės erdvės*, kurioje simbolis gali būti išbandomas kaip galima *symbalinės* prigimties sandūra tarp simbolizuojančios pusės ir to, kas simbolizuojama. Būtent šioje ribinėje erdvėje abidvi simbolio pusės – simbolizuojančioji ir simbolizuojamoji – susijungia ir sutampa. Tada simbolis galų gale tampa tikru įvykiu. Simbolis realizuojasi *kaip simbolis*, kitaip sakant, pasiekia savo vidinę teleologiją. Tarsi pateikdamas save kaip *simbolinį įvykį*, jis priima visas jį ruošusias ir lėmusias sąlygas.

[4] Toks dviprasmiškumas išlieka graikų ir lotynų kalbose (taip pat lietuvių): *agion* (*sanctus*, šventas) ir *hiereon* (*sacer*, sakralus). Tai du to paties reiškinio (šventas-ir-sakralus) matmenys. Šventumas nurodo kažką aukštesnio ir paslaptingesnio: liudininkas to negali liesti nei kliudyti (net „apžiūrinėti"). Šventybę, atvirkščiai, liesti galima; ja galima manipuliuoti (kaip kulto arba aukojimo objektu), ji gali susinaikinti arba susivartoti. Šventybė gali nurodyti į kažką baisaus, kas atmestina. Šventybė gali reikšti „baisus, atmestinas, bjaurus" (kaip lotynų *sacer*). Žr. S. Freudo *Totem und tabu*. Apie šventybę kaip paslaptį, kuri sužadina baimę (*phobos*) ir/arba susižavėjimą, žr. Rudolf Otto, *Das Heilige*. Šis autorius „šventybę-ir-sakralumą" laiko radikalios kitybės, susijusios su „Visiškai Kitu" (*Ganz Anderes*), patyrimo referentu. Tai radikali kitybė, užsklęsta „paslaptyje" arba palaikanti tai, kas paslėpta ir užsklęsta, kas atskirta (*mystes*, užsisklendę savyje). Tokia paslaptis sąlygoja dvigubą patirtį: *mysterium fascinans* (žavus ir kerintis šventybės aspektas) ir *mysterium tremendum* (siaubingas ir bauginantis šventybės aspektas). Abi dimensijos yra glaudžiai susijusios.

5. Simbolinės kategorijos

Mąstytinos visos simbolio dimensijos. Simbolis čia suprantamas kaip įvykis, turintis žodinę išraišką, kurios dėka „susitapdina" dvi dalys: padalytų pusiau medalio arba monetos fragmentai. Taigi reikia apibrėžti sąlygas atveriančias kelią simboliniam įvykiui, kurio dėka abidvi dalys gali sutapti. Viena iš jų yra simbolizuojanti simbolio dalis (turimas fragmentas). O ši, siekdama, kad atsirastų prasmė, nurodo į kitą, išguitą iš regimybės lauko. Tai dalis, kurioje gali būti apibrėžta turimo fragmento prasmė, arba kuri gali parūpinti hermeneutinius raktus, įprasminančius pirmąją dalį, ir šitaip padėti jai pasiekti ją apibrėžiantį tikslą, simbolizaciją.

Taigi simbolis nėra arba dažniausiai nėra daiktas arba objektas. Čia reikia kalbėti ne tiek apie vieną ar kitą simbolį, kiek apie simbolinį įvykį. Turi būti įrodyta ir išbandyta, ar du visiškai atskirti monetos arba medalio fragmentai susijungia ar ne. Jei susijungia – turime simbolinį įvykį.

Simbolio matmenys yra tai, kas sąlygoja šitokį vyksmą, arba dviejų dalių sutaptį, nes būtent jie leidžia apjungti tai, kas buvo suskaidyta. Sąlygos įgauna autentiškų simbolinių kategorijų (*kategoriją* suprantant grynai kantiškąja prasme) pavidalą.

Taigi reikia apibrėžti tas skirtingas kategorijas, kurios įgalina suvienijantį abidvi simbolio dalis veiksmą arba įvykį. Tokios kategorijos gali būti nustatytos tiktai einant keliu, kuriuo pasiekiamas abiejų dalių sutapimas. Šios kategorijos – tai skirtingi lygiai arba laipsniai, kurie veda link galutinio įrodymo, galutinės patikros, kai „tapdinamos" simbolizuojančioji ir simbolizuojamoji dalys. Tai simbolinio proceso etapai arba lygmenys: jie ženklina argumentavimo eigą, argumentavimo, kurį užbaigia arba išsisprendžia galutinis simbolinis įrodymas – pats simbolinis *veiksmas*.

Toks suskirstymas į įvairius lygius leidžia šias kategorijas formalizuoti muzikinių terminų pavidalu, skirtingais raktais aprėpti simbolinę erdvę – teritoriją, kurią reikia pereiti, kad

būtų galimas simbolinis veiksmas arba įvykis. Pirmiausia reikia atsižvelgti į sąlygas, įgalinančias simbolizuojančią dalį; antra, į sąlygas to, kas yra simbolizuojama; ir trečia, į sąlygas, leidžiančias susijungti arba sutapti. Analizuojant šias sąlygas galima išskirti skirtingų lygių *simbolines kategorijas*. Čia kategorijos nėra išvedamos, kaip Kanto filosofijoje, analizuojant sprendimų jungties formas; neatsiranda, kaip Aristotelio filosofijoje, sąmoningai arba nesąmoningai tiriant rūšines kalbos formas. Kategorijų lentelė čia sudaroma analizuojant procesą, kurio dėka įvyksta simbolinis įvykis (arba dviejų dalių, simbolizuojančios ir simbolizuojamos, susiliejimas).

Simbolizuojančiai daliai susidaryti reikalingos keturios sąlygos:

1. Kad ji turėtų *materialų* substratą.

2. Kad būtų įvesta ir išskleista reiškinių lauke, kuris turi vadintis *kosmosu, pasauliu*.

3. Kad šis kosmosas taptų tarsi scena, kurioje būtų įmanomas susitikimas tarp vienokios arba kitokios (sakralios) esaties išnyrančios iš paslėpties, ir kokio nors liudininko (žmogaus), kuris gali ją paliudyti.

4. Kad šis susitikimas, arba liudijimo santykis, galėtų užsibaigti komunikacija (žodžiu arba raštu).

Tie keturi matmenys apibrėžia simbolizuojančią, išreikštą ir turimą dalį. Tačiau šioji nurodo arba atsiremia į simbolizuojamą dalį, kurios neturime. Iš ko seka:

1. Išreikštas simbolis privalo nurodyti kokius nors hermeneutinius raktus, leidžiančius apibrėžti (idealias) figūras, kurių dėka būtų įtvirtinama išreikšto simbolio prasmė.

2. Egzegetiniai raktai būtinai turi susidurti su galutine riba, panaikinančia bet kokį prasmės tyrimą: taigi atslūgimas galėtų užsibaigti tiktai *mistiniu būdu*.

Apibrėžus simbolizavimo sąlygas (materija, kosmosas, esatis, *logosas)* ir sąlygas to, kas simbolizuojama (prasmės raktai, mistinis substratas), įtvirtinamos visos būtinos sąlygos simboliniam įvykiui atsirasti; telieka tik apibrėžti vėliau sekančio

dviejų simbolio dalių susivienijimo sąlygas. Tada iškyla galutinė ir reikšmingiausia kategorija, išreiškianti poreikį vėl sujungti tai, kas nutolę ir atskirta.

Štai simbolinių kategorijų lentelė:

SIMBOLIZUOJANČIOS KATEGORIJOS

1. Materija
2. Kosmosas
3. Liudijimo santykis (tarp esaties ir liudytojo)
4. Komunikacija (žodžiu, raštu).

KATEGORIJOS TO,
KAS SIMBOLIZUOTA SIMBOLYJE

5. Prasmės raktai (egzegetiniai).
6. Šventybės ir šventumo (arba mistiškumo) substratai.

VIENIJANTI KATEGORIJA

7. Dviejų simbolio dalių susijungimas.

ALDO GIORGIO GARGANI

Religinis potyris kaip įvykis ir interpretacija

Religijos refleksijai šiandien yra iškilęs vienas, ko gera, ypač grėsmingas pavojus: religinei tematikai norima priskirti su metafizine tradicija, kaip, beje, ir su pozityvizmu susijusį klausimą, ar apskritai egzistuoja religiniam diskursui rūpimi objektai ir ar įmanoma jų tikroviškumą verifikuoti. Ar neatsitiks taip, kad religinio diskurso reikšmę ir vertę nulems esmių kontrolės galimybė, kurią, spręsdama sau lemtingą problemą, nustatys filosofija, traktuojanti esmes kaip esinius, kurių buvimas yra vienaip ar kitaip – naudojant proto ar patirties instrumentus – verifikuojamas? Tad ar išties turėtume pripažinti, kad religinio diskurso reikšmė priklauso – kaip tai būdinga kiekvienam kitam diskursui – nuo kontrolės metodo, nustatančio, kiek pagrįsta yra tai, apie ką tuo metu kalbama? Ar iš tikrųjų reikėtų religinio diskurso likimą patikėti metodinei taisyklei, kuri teisėtumą ir patikimumą pripažįsta tik tam, kam pritaikomos jos kanoniškos procedūros? Bet, kita vertus, ar priešingu atveju, t.y. pasijutę nesaistomi jokios racionalumo – kuris paprastai suvokiamas kaip suvaržymas taisyklėmis, – sampratos, nebūsime pasmerkti vaikytis šmėklų, kai viskas yra daugiau ar mažiau leistina? O gal verta atsisakyti tradicinės metafizikos nuostatos, kad esybių prasmę iš anksto laiduoja jų buvimo patvirtinimas, ir nepaisyti griežtos neopozityvizmo drausmės, kurios laikantis, apie Dievą bei kitus religiniam diskursui rūpimus

objektus galima kalbėti tik disponuojant *sense data, Erlebnisse*, kaip pasakytų Russellas ir Carnapas? Gal tada galėtume vėl grįžti prie anaforiško kalbėjimo būdo ir pasikliauti tuo, kad kalbamo dalyko referencija arba denotacija nustatoma remiantis vien pačiu diskursu, panašiai kaip Leibnizas *Nouveaux Essais* vieną žiemą Hanoveryje pastebėjo, kad nors gamtoje vyšnių jau nebėra, jos vis dėlto liko kaip pačiu kalbėjimu paremta referencija. Tačiau anaforinis kalbėjimas tik parodo keblumą, kurį mes čia bandome aiškintis, kitaip tariant, jis yra tik simptomas, liudijantis prisirišimą prie referencialistinės schemos, pagal kurią vardas ir sakinys turi prasmę tuo ir tik tuo atveju, jeigu juos atitinka objektas ar faktas. Anaforinis diskursas radosi kaip kompromisinis semantinės referencialistinės buvimo paradigmos pakaitalas.

Intelektualinis betarpiškumas – žinia, jis neatsiejamas nuo emocijų ir instinktų sferos, – kuris būtinas, kad įsipliekstų religinis diskursas, savo ruožtu priklausantis ne tik nuo konkrečių istorinių aplinkybių, bet ir nuo subtilių spekuliatyvinių bei psichologinių reikmių, lemia, kad svarbiausias klausimas, persmelkiantis filosofuojantį protą ir sykiu keliantis jam didžiausią nerimą, yra toks: ar galime kalbėti apie Dievą, nepaisydami visų turimų argumentų, paremiančių ar griaunančių jo buvimo įrodymus? Iškyla ir kitas klausimas: kaip kalbėti apie religiją, neketinant paremti ar atmesti kurią nors tezę, liečiančią Dievo buvimą? Jeigu Dievas yra irealus, iliuzinis objektas, kurį empiristinė – švietėjiškoji bei neopozityvistinė – tradicija apskritai pašalino, tai gal mums belieka pasikliauti, kad kokia nors neįsivaizduojama galia mus vėl įkvėps pasinerti į diskursą apie religiją, o gal tiesiog būsim pasmerkti murmėjimui, kai žmogus bando kalbėti apie religiją vien iš aklo užsispyrimo, nors jis pats, spekuliatyvios sąmonės graužiamas, jaučiasi puoląs į nežinią, nes nesugebėjo rasti kelio, kuris, laiduodamas semantinę ir epistemologinę referenciją, vestų Dievo link?

Atrodo, kad religijos sferoje dirva tokiam diskursui nebuvo išpurenta, užtat iniciatyvą mūsų amžiuje parodė kitos kultūros

sritys. Neieškant daugiau pavyzdžių, gana priminti, jog jau kasdienėje kalboje esame išmokę vartoti žodžius, nepaisydami objekto/ženklo schemos, antai, sakome: „Gelbėkit" arba „Prašau tavęs!", neturėdami omenyje jokio daiktinio ar substancinio atitikmens, pateisinančio šiuos mūsų posakius, nekalbant apie matematiką, iš kurios sužinojome, jog nebūtina turėti skolų, kad suprastume neigiamų algebros skaičių reikšmes, pagaliau mokame operuoti begaliniais skaičiais, nebandydami begalybę vaizduoti kaip tikrovišką daiktų visumą; tai būdinga ir gamtos mokslams, kur kalbama apie objektus, kurių egzistavimas tėra propozicinė visuotinumą išreiškiančios teorijos funkcija. Pasak W.O. Quine'o, „elektrono" sąvoka aiškinant žaibą yra ne mažiau mistiška nei sąvoka „Jupiterio pyktis", nors J.C. Maxwello elektromagnetinėje teorijoje[1] ji tokia ir neatrodo. Iš tiesų galėtume teigti, kad žodžių vartosena yra priežastingai sąlygota, tačiau pati priežastis nėra pakankamas pagrindas jos sąlygojamų žodžių reikšmei iš anksto determinuoti. Turiu omeny tai, kad priežastinis pagrindas, kuris verčia mus kalbėti apie DNR ar kvantinę energiją, yra tokio pat pobūdžio, kaip ir priežastinis pagrindas, verčiantis kalbėti apie „postmoderniąją patirtį", „demokratijos krizę" ar „romano krizę". Kad neatrodytų, jog pati filosofija „kerta iš peties", pripažinkime, jog esama priežasčių, kad pasakytume tai, ką sakome, tačiau jos nėra „atsakingos" už pasitelktų žodžių reikšmę. Šia prasme pasaulis netampa tekstu – beje, šis metafizinis teiginys puikiausiai gali būti pakeistas jam priešingu spekuliatyviu ir lygiai taip pat metafiziniu teiginiu „egzistuoja tik atomai". Tačiau kas rimtai užsiima tekstu, žino, kad nėra teksto be to, kas yra už teksto.

Filosofinė refleksija, kuri šiuo metu vėl linkusi skverbtis į religijos sferą, būtų pasmerkta uždusti, jeigu, išsiskleisdama į diskursą, ji privalėtų savo turinį derinti su nuostata (kurią, beje, diktuoja kultūrinė ontoteologinė tradicija, iki šiol slegianti filosofus), jog esama esminio, lemtingo skirtumo tarp to, kas

[1] W.O. Quine, *From a logical point of view.*

egzistuoja, kas yra tikroviška, ir to, kas gyvuoja tik iliuzinėje mito regimybėje, niekuo neparemtame tikėjime, pasakojančiame apie dalykus, kurie egzistuoja tik anaforiškai. Beprasmiška manyti, kad diskursas turėtų teoriškai, t.y. pasitelkdamas logikos, metafizikos ir epistemologijos terminus, pagrįsti esybes, kurios istoriškai rūpėjo teologijai, – toks kelias niekur neveda. Tačiau šios minties ir tuščių vilčių atkakliai neatsižadama. O gal vardan ontologinio įsipareigojimo savo objektų atžvilgiu religiniam diskursui vertėtų susiaurinti savo reikšmės horizontą ir išsižadėti aktualumo? Kitaip tariant, gal mes turėtume kalbėti apie Dievą kaip apie idealizuotą antropomorfinę esybę, kuri pranoksta empirinį erdvėje ir laike suvokiamą pasaulį ir egzistuoja kitoje ontologinėje sferoje? O gal derėtų laikytis tikėjimo kaip nusistatymo, kuris, gimęs anapus baigtinio ir riboto proto, iš tikrųjų įvykdo tai, ko nepajėgia protas, t.y. nustato buvimą tokių esmių, kaip Dievas, angelų sferos, palaimos, išpirkimo ir pragaro bausmių karalystės? Gal turėtume įsivaizduoti pragarą, bausmę, nuodėmę tikros liepsnos, kuri bausdama degina sielas, fone, o rojų – kaip visiškai priešingą, meilės persmelktą būseną, kaip vietą, neturinčią nieko bendra su pragaru? Tai tik keletas klausimų, kurie iškyla, svarstant problemą kalbamu aspektu.

Mūsų vizija neišvengiamai liks paviršutiniška, jeigu nesiryšime peržengti teologinių objektų buvimo metafizikos ir nepakilsime į aukščiausią – religijos tikroviškumo paveikiosios patirties – lygmenį, kuris religiniame diskurse atsiveria kaip tam tikra hermeneutinė gyvenimo žiūros perspektyva. Tuomet išvysime, kaip nyksta skirtys, tradicinės dichotomijos, kurios iki tol nelyg neįveikiama siena skyrė vieną nuo kito dangiškąjį ir žemiškąjį gyvenimą, pragarą ir rojų, žmogiškumą ir dieviškumą, ir prieš mus atsiskleis kur kas gilesni, turtingesni jų tarpusavio panašumo ir skirtingumo aspektai. Beje, skirtingumas anaiptol nereiškia, kad tarp atskirų diskurso sričių iškilo neįveikiamas skardis ar atsivėrė neperžengiama bedugnė, bet, priešingai, jis lemia vidinį tų sričių tarpusavio susipynimą, o

sykiu ir diskurso ekonomiją, ir tai savaime skatina nesibaigiančio diskurso sklaidą. Tai gali atrodyti tarsi bandymas pranokti tradiciją ar jos atsižadėti, tačiau iš tikrųjų yra priešingai – vyksta iki šiol nepakankamai apmąstytų religinės tradicijos ženklų sugrąžinimas. Juk atsisakius metafizinių įsipareigojimų aiškinti teologinio diskurso referencijų ontologiją, būtų galima atkurti religijos ženkluose bei sakymuose glūdintį tradicijos istoriškumą. Kartą nukenksminus metafizinį užtaisą, religinės tradicijos objektai tampa *figūromis, teikiančiomis gyvenimo interpretavimo perspektyvą*. Būtent ši atsiverianti galimybė interpretuoti įvairius egzistencijos, į kurią mes esame panardinti, aspektus, o ne pastangos gyvenimo bei istorijos procesus įtraukti į kitą, juos lemiančią ontologinę transcendentinių esybių sferą, leidžia mums šiandien pasiekti tą lygmenį, kuris būtinas, norint filosofiškai permąstyti religinį potyrį.

Priešingai susiklosčiusiai padėčiai – priešingai visiems, kas šiandien mano, jog būtent religijoje galima pasikliauti aklu tiesioginio „nyrio" į transcendenciją jausmu, kuris vadinamas tikėjimu (nors, formaliai žiūrint, aklu jausmu pasikliaujama visada, kai nesama diskursyvaus bei racionalaus tarpininkavimo), – dėmesys religiniam potyriui, bandant atskleisti jo tikroviškąjį turinį, reiškiasi, galima sakyti, atvirkščiu judesiu, t.y. jis krypsta į *religijos refleksiją bei išgyvenimą, nelyg ji būtų imanentiškas dalykas, kurio simbolius galima atpažinti mūsų gyvenimo figūrose*. Tai anaiptol ne tas kelias, kuriuo einant buvo siekiama kaip tik priešingo dalyko – žmogaus gyvenimo sąlygas atversti į ankstesnįjį transcendentinių esybių bei įvykių būvį. Jeigu religinė transcendencija nebūtų nuo tikroviškų mūsų patirties figūrų atitrūkusi skirtis, jos neįmanoma būtų net įvardyti. Ir nors transcendencija, nubrėžianti ontologinę takoskyrą tarp skirtingų esybių klasių, išnyksta, ji anaiptol neišnyksta kaip kritinis interpretacinės veiklos, kuri vyksta gyvenimo ir istorijos reiškinių srauto gelmėse, atskaitos taškas. Pagaliau religija yra ne diskursas, atskleidžiąs ir leidžiąs išvysti Kitą Objekt.. Kitą Esybę, bet lyginimo gairė, kurios laikomasi,

vis iš naujo interpretuojant mūsų gyvenimo situacijas, figūras bei procesus. Ji yra ne koks nors regimas milžiniškas objektas, nepaprastas tuo, kad išsiskiria iš visų kitų kasdienės gyvenimo patirties objektų, o veikiau ne-objektas, paradigma, kuri padaro nepaprastais mūsų gyvenimo objektus bei situacijas, priskirdama jiems ypatingą simbolinę galią.

Antra vertus, tasai judesys link imanentiškumo, kurį čia apibūdinome, siejasi su tikrąja vidine religine transcendencija. Būtų galima net pavyzdžiais parodyti gana paradoksalų dalyką, jog religinė transcendencija įgauna reikšmę refleksijos procese, atkuriant jos sąvokų imanentiškumą. *Transcendencija imanentizuojasi.* Tai skiriamasis bruožas to požiūrio, kurį aš pavadinčiau metafizinės bei objektyvistinės transcendencijos požiūriu ir kuris, iš platoniškosios ontologijos atėjęs iki pat pozityvizmui būdingo empiristinio realizmo (šio esmę sudaro reikalavimas kontroliuoti bei verifikuoti esybių buvimo tikrumą), lemia gilų religinio potyrio dichotomiškumą. Kitaip tariant, vyksta savotiška minčių esmės ekspropriacija, kai reikšmingiausias jų turinys iškraipomas, pereinant prie visai kitos kalbos, psichoanalizėje vadinamos *organo kalba* (pavyzdžiui, jeigu pacientė nesugeba operuoti simboline eroso kalba, ji ima kalbėti apie sutiktų vyrų penių ilgį centimetrais).

Lygiai taip, pasitelkus *organo kalbą*, yra numatoma sielos, psichės, proto lemtis pragaro ir rojaus karalystėse. Rojuje ramios ir viltingos sielos ilgai keliauja Dievo meilės link; pragare jos, priešingai, bausmės liepsnų apimtos, raitosi iš skausmo, pasmerktos amžinai kančiai. Tai dvi skirtingos, viena nuo kitos atskirtos ontologinės sritys. Šis atskyrimas, kuris, atrodo, turėtų ženklinti transcendencijos viršūnę, iškreipia religinės transcendencijos prasmę. Tuo tarpu minties judesys, suteikiantis minėtiems terminams bei santykiams imanentiškumo, atkuria religinio potyrio prasmę. Šiuo, antruoju, atveju sakome, kad pragaro ugnis yra ne Dievo skirta bausmė žmonėms, nesugebėjusiems jo pažinti, o kad ji išreiškia pasipriešinimą, kuriuo žmonės atsako į Dievo meilę. Vadinasi, Dievo meilė rojuje yra

ta pati ugnis, kuri kankina pasmerktąsias sielas, nes jos atsisakė meilės. Taigi nėra jokios *ontologinės* pragaro, kaip ir rojaus, vietos ar padėties. Rojus ir pragaras žymi dvi priešingas lemtis tos pačios ugnies atžvilgiu. Rojaus ugnis yra tos pačios rūšies kaip ir pragaro ugnis. Palaimintuosius ir pasmerktuosius šiuo atveju skiria ne metafizinės sferos, ne erdviniai ypatumai, ne etiniai ar juridiniai apribojimai (tai vis organo kalbos išraiškos), o skirtingas nusistatymas to paties esminio fakto – Dievo meilės – atžvilgiu; Dievo meilė – tai anapus lemčių esantys rėmai, kuriuose reiškiasi imanentiškasis lemties permainingumo turinys.

Kaipgi tuomet interpretuoti įsakymą „Netark Dievo vardo be reikalo"? Ar tai reiškia, jog draudžiama įvardyti superesybę, aukščiausią transcendentinį autoritetą, tiesiog tai, kas yra anapus mūsų gyvenimo horizonto, ar turima omenyje *lemtingoji reikšmė* ir *lemtingoji istorija*, kurios, pradedant nuo skelbimų bei naujienų tradicijos, tebeveikia ir mūsų dabartinį gyvenimą ir kurių nevalia kaip nors verbalizuoti, sumenkinti, išreiškiant paprastomis normalaus kalbėjimo formomis? Kitaip tariant, ar šį draudimą reikėtų suprasti kaip išraišką to, ko buvimas ir didybė negali būti išsakyta, tačiau kas privalo būti puoselėjama tyloje, kuri tą didybę ir skirtį išsaugo? Tačiau kalbamo įsakymo išpažinimas šia, antrąja, reikšme apima du aspektus: viena vertus, jis neįgauna normalios, kalbėsenai būdingos išraiškos, būtinos, norint ką nors išsakyti ar parašyti, taigi čia nėra operuojama verbalinės apykaitos medžiaga; kita vertus, jis akivaizdžiai formuoja požiūrį į gyvenimą. Šia prasme įsakymas „Netark Dievo vardo be reikalo" reiškia žodžio vertės apsaugą nuo bandymų jį iškreipti, neteisingai suprasti, ištraukti iš unikalaus konteksto, atpalaiduoti nuo ryšio su jį gaubiančia tyla ir su irealybe, kuri yra prasmės saugykla prasmę praradusių daiktų ir žmonių *esaties* akivaizdoje; žmonės ir daiktai yra išsekę, ištuštėję, ir dėl tos paprastos priežasties jie yra tik *esiniai*. Kitaip sakant, įsakymas „Netark Dievo vardo be reikalo" saugo slėpiningąją žodžio istoriją. Antai psichoanalitiko žodis, kuris

šiaip nėra tuščiai, ne seanso metu (jis būtent tam skirtas) tariamas, perkeltas už seanso ribų, anapus teatro, kuriame buvo inscenizuotas, nustoja savos reikšmės ir tampa atviras iškraipymams arba lieka nesuprastas. „Netark Dievo vardo be reikalo" yra priesakas, leidžiantis poetinei kalbai apsaugoti pačiai save – apsiginti nuo parafrazių, išplėtojimų, tikslinimų, kurie aiškindami ją supanašintų su ta kalba, kuriai poetinė raiška visomis išgalėmis priešinasi, siekdama unikalumo, nes jai privalu įtvirtinti skirtį, suvokimo šuolius, nerimą, tą nuostabą, kurią didaktika, lygiai kaip ir pornografija – jos abi yra nelyg kinetiniai mechanizmai, kurių veikimas paprastai paremtas mechaniniu priežastingumu – sunormalina įtraukdama į bendrinę kalbą.

Įsakymas „Netark Dievo vardo be reikalo" savaip gina gyvenimą nuo jo žudikų – visų, kam gyvenimas yra valdymo, pajungimo savo valiai objektas, o tai juk savo ruožtu lemia raiškos redukavimą į organo kalbą, įtvirtinančią nepakantumu, pavydu bei įtarumu paremtą tvarką. Vengdamas tapti įpareigojimu iš viršaus, kuriuo remiasi šeimos ir visuomenės autoriteto galia, reikalaujanti viską įvardyti, išaiškinti, vienareikšmiškai apibrėžti, šis įsakymas puoselėja reikšmes bei vertes, kurių padedamas gyvenimas ginasi nuo smurto. Taigi įsakymas „Netark Dievo vardo be reikalo", viena vertus, yra ženklas, kurį palieka vis iš naujo permąstomo *skelbimo* tradicija, ilgam įsitvirtinusi mūsų istorijoje, o kita vertus, jis atitinka vidinius gyvenimo lūkesčius, nelyg netikėtas įvykis, žadantis kažką visai kita. Skelbimas, Geroji naujiena yra esminis religijos įvykis. Dievo transcendencija ženklina vertės ir žodžio transcendenciją istorinių socialinių sąlygų atžvilgiu, kai vyravo nepakantumas, religinis fanatizmas, ideologinis integralizmas, kai grėsė persekiojimai, kišantis į visas gyvenimo sritis bei siekiant kiekvieną reiškinį prievarta įsprausti į nustatytų normų sistemą.

Tad išties didžiai gluminantis turėtų atrodyti daugelio dvasininkų elgesys, kai šie, užuot įdėmiai išklausę Naujieną, gili-

nęsi į skelbtą žodį, stengęsi atsekti jo pėdsakus, plačiai išsišakojusius tradicijoje bei istorijoje ir prašyte prašančius, kad jo dvasinė ir egzistencinė prasmė būtų vis iš naujo permąstoma, iš tikrųjų nuo to atsiriboja, rizikuodami iškreipti skelbimo reikšmę bei perspektyvas ir prisiimdami vien *moralistų* priedermes. Moralizmas – tai terminas, reiškiantis nukrypimą, kuris skelbimą, Gerąją naujieną nusmukdė iki žmogaus elgesio taisyklių rinkinio. Sykiu moralizmas reiškia *teologinės sąmonės netektį*, turint omeny, jog giliausia, tikriausia prasme teologija yra skelbimo apmąstymas, racionalusis jo tarpininkas, abejojančio mąstymo mankšta. Moralizmas arba į elgesio normų kodeksą redukuotas religinis potyris stokoja meilės, kuri kursto teologinę mintį. Jau XVII amžiuje liberalioji teologija, persiėmusi socianizmo idėjų, kartu su Chilingworth'u[2] ir Johnu Locke'u nustatė, jog tolerancija pačia giliausia, esmine prasme yra tikrojo žmogiškumo išraiška, tačiau tik tada, kai pagarba žmogaus teisei laisvai aiškintis išpažįstamo tikėjimo turinį tampa išskirtiniu artimo meilės ženklu. Kai apie toleranciją imta kalbėti ne tik socialiniais bei politiniais terminais, bet ir teologijoje, kuri nustatė jos tapatumą pamatinei žmoniškumo nuostatai, krikščioniškojoje tradicijoje įvyko posūkis: pirmenybė teikiama ne dogmos *turinio*, o ieškojimų *formos* religiniam potyriui. Tačiau stebėtina ir netgi paradoksalu yra tai, kad tolerancijos *formalumas* pagilina Evangelijos turinį.

Posakis „Dievas įsakė netarti jo vardo be reikalo" kalba ne apie nepalenkiamą ir jau vien dėl to gerbtiną autoritetą, o apie priedermę išsaugoti vertes ir reikšmes, kurias perduoda istorija ir tradicija ir kurios tuo pat metu yra vis iš naujo perkuriamos, tad savaime tampa ateities sergėtojomis, puoselėjančiomis tai, ko dar nėra, palyginus su tuo, kas nurodyta, atlikta, kam padėti pamatai, kas skelbiama ir plačiai paskleidę. Įsakymas „Netark Dievo vardo be reikalo" kalba apie būtinumą apsaugoti tai, kas yra specifiškai žmogiška ir drauge dieviška, būtent žodį, kuris

[2] Plg. William Chilingworth, *The Works*, Oxford: University Press, 1838.

nustato neišmatuojamą gyvenimo reiškinių skirtingumą: vieni jų yra matomi, pasiekiami, tiesiogiai, jutimiškai suvokiami, o kiti, priešingai, lieka neprieinami, idant atsispindėtų tyloje, kuri teikia neišsemiamas kalbos išbandymo galimybes.

Šių kraštutinių skirčių sąskambiai, nuolatinė jų sklaida lemia, kad žmogiškoji egzistencija nepasiduoda ištisai įtraukiama į grynosios metafizinės transcendencijos lauką, tuo labiau ji neišsitenka siaurame istoricizmo, sociologijos bei antropologijos imanentiškume, o atsiveria kaip evoliucinis vyksmas, kuriame gyvenimo figūras apibrėžiančių skirčių mainymasis lemia tragišką tų figūrų kaitą. Religinio potyrio turinį sudarantys ženklai nėra tam tikros realybę apibrėžiančios neginčijamos nuorodos, bet apreiškimas, pranašingai skelbiantis dalies gyvenimo auką vardan kitos, dar nesamos jo dalies, kuri savuoju irealumu gina esmingesnę esamosios tikrovės reikšmę, ir šios perspektyvoje žmogus persikelia *į kitą būvį* ir jaučiasi jam priklausąs, nors dar nėra jo pasiekęs. Beje, žmogus tai daro anaiptol ne išeidamas iš savęs, nelyg norėtų sugriebti tiesą, už jo esančią tikrovę tarsi kokį daiktą, kurį galima pasiekti nuo netiesos ištiesus ranką, o vidiniu judesiu, vienu ypu nusviedžiančiu į prieblandų gaubiamą dar-nepasakyto ir dar-nepadaryto svaigulį. Jeigu religinio potyrio pranešimai ir ženklai nebūtų netikslūs, nepatikimi ir neaiškūs, jie sutaptų su ženklinamąja tikrove. Šv. Paulius Pirmajame laiške korintiečiams pastebi, kad jeigu pranašystė ir tikėjimas būtų patvirtintas ir išbaigtas pažinimas, tai nebūtų nei pranašysčių, nei tikėjimo. Nes „mūsų pažinimas dalinis ir mūsų pranašystės dalinės" (1 Kor 13, 9*).[3] Taigi religinį tikėjimą, išreikštą esminiais skelbimo žodžiais, galima būtų sulyginti su mintimi, kuri šaukiasi mąstytojų. Ši mintis, ženklas galioja nepaisant, kad žmonės gali jų nepastebėti. Laukiama Kristaus sugrįžimo diena ateis netikėtai. Šv. Mato Evangelijoje parašyta, kad Viešpaties atėjimo diena ateis ne-

* NT cituojamas pagal *Šventasis Raštas*, Katalikų pasaulis, 1998.

[3] Šiuo klausimu žr. S. Quinzio, *Un commento alla Biblia*, Milano: Adelphi, 1991, p. 483.

lauktai, tarytum vagis naktį. „Tad, jeigu jums sakytų: ‚Štai jis tyruose!', – neikite, ‚Štai jis namų gilumoje!', – netikėkite. Kaip žaibas tvyksteleja iš rytų ir nušvinta iki vakarų, taip bus ir su Žmogaus Sūnaus atėjimu (Mt 24, 26–27). Todėl budėkite, nes nežinote, kurią dieną ateis jūsų Viešpats. Supraskite ir tai: jeigu šeimininkas žinotų, kurią nakties valandą ateis vagis, jis budėtų ir neleistų jam įsilaužti į namus. Todėl ir jūs būkite pasirengę, nes Žmogaus Sūnus ateis, kai nesitikėsite" (Mt 24, 42–44).

Religinis potyris tarsi ir apsiriboja tuo, kas sudaro tiesioginio, pirminio išgyvenimo turinį, nors šis, priešingai, yra tęstinumo prielaida arba, tiksliau sakant, *pašventimas įvykiui*, o dar tiksliau – žingsnis interpretavimo perspektyvos ir sykiu nežinia ir kančia paženklinto laukimo link. Šv. Paulius Pirmajame laiške tesalonikiečiams, kalbėdamas apie antrąjį Jėzaus Kristaus atėjimą, rašo: „Dėl laiko ir valandos, broliai, nėra reikalo jums rašyti. Jūs patys gerai žinote, kad Viešpaties diena užklups lyg vagis naktį. Kai žmonės kalbės: ‚Gyvename ramiai ir saugiai', tada juos ir ištiks netikėtas žlugimas, tarytum gimdymo skausmai nėščią moterį, ir jie niekur nepabėgs" (1 Tes 5, 1–3).

Pravartu kartkarčiais priminti, jog religinio potyrio žodynas negali susilieti su mokslinio priežastingumo mechaninių dėsnių ar epistemologinio diskurso žodynu; lygiai kaip kalvinistinė predestinacijos doktrina nėra istorinis dėsnis, leidžiantis numatyti išrinktųjų likimą, nors ji ir teikia prielaidas žmonijos istorijai interpretuoti. Pranešime, skelbiamoje naujienoje religinio potyrio likimas lieka neaiškus, nes jų išsipildymą lemia sutelktis, visiškas susikoncentravimas į transcendentinę esybę, kurios *didybė* ir *neaprėptis* yra žodžiais nenusakomas religinio slėpinio *dalykas*. Bet kaip kažko – tegu ir labai didingo – buvimas gali būti paslaptingas? Antai laikantis metafiziniam realizmui bei pozityvistinei epistemologijai būdingos referencialistinės schemos, kuri iš esmės yra netinkamos skirtingų žodynų asimiliacijos padarinys, sakoma: štai žodis „Fido", o štai šuo Fido. Beje, yra vienas slėpinys, kurio paslaptingumas, verifikavus jį kaip siaubą keliantį dalyką, tik išaugtų, prilygdamas

metafizinės substancinės neaprėpties ar nepalenkiamos autoriteto bei įsakymo instancijos slėpiningumui: tai žodžio mirtis, kitaip sakant, žmogaus savitumo mirtis, kai žmogus savo virsmo akimirką pereina į kitą būvį, kurio kitoniškumas – tai ne kas kita kaip naujojo kelio pažinimas, jo vaizdas, žodis, apreiškimas. Bet argi krikščionių religijos paslaptis nuo pat pradžių nėra skelbiama kaip meilė, t.y. kaip paradoksali pasija, atskleidžianti neviltį ir pražūtingumą tos žmogiškojo gyvenimo formos, kuri žmogų atpalaiduoja nuo ryšio su kitu bei nuo neišvengiamos įtampos, lydinčios tą ryšį? Pagaliau religijos paslaptis pasireiškė kaip šauksmas, kylantis iš viso to, kas peržengia žmogiškosios tapatybės rėmus, kuriuose žmogus užsidaro ir užsibarikaduoja, kitaip tariant – kur jis sprendžia autorefleksijos lygtį, pabėgdamas nuo tikrovės, nuo meilės ir kančios istorijos į save; tačiau ši pabėgimo vieta po kurio laiko tampa kalėjimu, kuriame jam lemta pamažu uždusti.

Jėzaus Kristaus skelbiama meilė, kaip jau minėta, iš esmės yra paradoksas ir tuo pat metu ji iš esmės yra skelbimas. Paradoksas ji yra dėl to, kad tai – skelbimas, ir atvirkščiai, ji yra skelbimas, nes neapsiriboja vien tautologija mylėti tą, kas patinka arba yra malonus, bet siūlo visai ką kita – mylėti priešus. Meilė priešams, kankintojams, persekiotojams atrodo paradoksali ir intuityviai nepriimtina, jeigu ji tuo pat metu nėra suvokiama kaip skelbimas, tiksliau tariant, kaip pranašingas ženklas, kaip jų pašventimas dramatiškam vyksmui, permainai, kančiai ir atgailai, atpirkimui. Duodamas priešui valgyti ir gerti, rašo šv. Paulius Laiške romiečiams, žmogus atideda vėlesniam laikui kerštą ir atpildą, kurie, pasak biblinės išminties, priklauso Dievui (Įst 32, 35)[4], ir nugali pikta gerumu. „Nekeršykite patys, mylimieji, bet palikite tai Dievo rūstybei; juk parašyta: *Mano kerštas, aš atmokėsiu,* sako Viešpats. *Verčiau jei tavo priešininkas alksta, pavalgydink jį, jei trokšta, pagirdyk jį. Taip darydamas, tu krausi žarijas ant jo galvos* (Rom 12, 19–20).

[4] Plg. S. Quinzio, op. cit., p. 415–416.

Meilė priešams tampa esmine skelbimo ir net pranašystės nuostata, ji apima viską, išskyrus spontanišką reakciją *į kažkieno kito buvimą*; toji meilė veikiau yra kitoniškumo vieta, kur meilės ir priešiškumo, taikos ir karo įtampoje atsiveria mūsų artimo ir mūsų pačių, šitaip įtrauktų į savąjį likimą, interpretavimo horizontas, tarytum ir mes patys atsiskleidžiame sau, bet ne savąja tapatybe, o kaip *mano artimas*. Taigi, įžvelgę skirtumus ir jų vidines sąsajas, mes pripažįstame, kad kitų žmonių problema yra ir mūsų problema, kad takoskyra, kiekvieną mūsų skirianti nuo kitų, skiria ir mus nuo mūsų pačių; *nes kiekviena papasakota istorija galiausiai byloja mums apie mus*. Beje, šis suvokimas pirmiausia ir skatina toleranciją, kuri yra ne vien dovana, duoklė ar nuolaida kitiems – tokiu atveju ji tebūtų moralistinio projekto išdava – bet ir mūsų pačių buvimo pagrindas ir išsigelbėjimas. Tai ne vien smurto prieš kitus apmalšinimas, bet ir mumyse slypinčio smurto išpirkimas.

Taigi esama pakankamai paskatų, kad filosofinės analizės akiratyje vėl įsitvirtintų (kaip tai ir vyksta mūsų laikais) religinio pobūdžio refleksija. Bene svarbiausia, be kita ko, čia turėtų tapti idėja, kad blogis ir kančia nėra nukreipti prieš žmogų. Vakarietiškoje, kaip, beje, ir rytų religinėje tradicijoje religinio potyrio savitumą sudaro tai, kad čia ypatingas vaidmuo tenka teodicėjai, kuri nebūtinai reiškia religinės politikos planą, kaip pateisinti Dievą, kaip suderinti Apvaizdos globą su Romos nusiaubimu, maro epidemija Milane ar žemės drebėjimu Lisabonoje. Apologetikos idėją iškreipė racionalistinis švietėjų modelis, kuris dieviškumą traktavo kaip mokslinio patvirtinimo reikalaujantį dalyką, gretintiną su faktais bei gamtos tvarka. Tačiau Dievas anaiptol nėra mokslinė hipotezė, jis apskritai nėra jokia hipotezė. Religinė apologetika turėtų būti suvokiama kaip disciplina, įtvirtinanti iš esmės kitokį santykį su blogiu – ji blogio neišvarinėja, nesiima skelbti apie jo sunaikinimą, o veikiau jį prisijaukina, į jį įsijaučia, žvelgdama nelyg į kažką sava, tarsi tai būtų mūsų artimas; šitaip yra ugdomas atsakomybės jausmas, nes juk kai žmogus mano, kad blogis, kančia ir neteisingumas

yra kažkur toli, jis lengviau ryžtasi smurtui. Kai, pritardami Richardui Rorty, pripažįstame, jog būtina atsisakyti logocentrinio metafizinio diskurso, kur žmogaus prigimtis traktuojama kaip universali teisių bei etinių ir juridinių normų matrica[5], turime pabrėžti, jog politinė ir etinė doktrina, kaip ir bet kuri kita, negali apsieiti be filosofinės refleksijos, kuri sykiu būtų ir religinė.

Reikia konstatuoti, kad ideologijos bei tikėjimai, gynę engiamųjų, žmonių ir vargšų teises, – kaip marksizmas ir krikščionybė, – privedė prie kryžiaus karų, inkvizicijos ir gulagų. Tarus, jog galioja istorinis savirealizacijos dėsnis, kiekvienas šių įvykių pats save pateisina: antai buvo manoma, jog iš inkvizicijos laužų gims dangiškasis miestas, o iš sovietinių koncentracijos stovyklų rasis visuomenė be klasių, be išnaudojamųjų ir išnaudotojų. Abi šios ideologijos yra metafizinio pobūdžio ir funkcionuoja nelyg sąsagos, tai suveržiančios, tai atpalaiduojančios jų pačių užprogramuotą blogį, kuriam neišvengiamai lemta transformuotis į gėrį. Beje, reikalavimas atsisakyti universalaus metafizinio žmogiškosios prigimties apibrėžimo ir pereiti prie visiškai kitokio filosofavimo būdo kilo būtent tada, kai buvo konstatuota, jog pažemintųjų ir nuskriaustųjų ideologijos – tokios, kaip krikščionybė ir marksizmas – išsigimė, tapdamos asmeninio ir socialinio persekiojimo įrankiais. Tačiau tikrasis antimetafizinių politikos nuostatų bei joms adekvačios filosofinės refleksijos židinys yra ne tik (arba ne tiek) bendradarbiavimo pagrindu gyvuojančios ir bendru interesu paremtos visuomenės alternatyva, o *virš visuomenės iškilusio trečiojo nežinomojo* (jeigu tik neįsitrauksime į paradoksalų ir tuščią žaidimą ieškoti, kas kaltas ir atsakingas) sąmonė; tasai *tertium* pasižymi galia, kuri priverčia moralinės bei socialinės emancipacijos vertes, kultūras ir programas išsigimti ir pavirsti į istorines socialinės tironijos bei žiaurumo formas.

Kalbėti apie politinę atsakomybę, be abejo, yra keblus dalykas, užtat kur kas paprasčiau ir neabejotinai įdomiau yra kal-

[5] Plg. R. Rorty, *Philosophical papers*, t. I, p. 175.

bėti apie intelektualinę ir filosofinę atsakomybę, atsižvelgiant, taip sakant, į gebėjimą įsiklausyti į gėrio balsą ir nepasiduoti blogio balsui, kuris, įsismelkęs į gėrį, apsimeta esąs geresnis už patį gėrį. Tokiu atveju natūralu manyti, kad tikrasis ir nenuginčijamas politikos antimetafiziškumo pamatas yra filosofinė refleksija bei religinė motyvacija, gebančios įsiklausyti į blogio balsą, pajusti jo žabangas, įžvelgti miglotas, tamsias tikrovės gelmes; juk tikrovė, kurioje egzistuoja individai, miestai, visuomenės ir valstybės, yra grėsli – apglobdama ji tyliai į juos įsiėda nelyg drėgmė ar rūdys. Svarbiausia šiuo atveju yra tai, kad politika, kaip ir metafizika, ilgainiui tapo uždaru diskursu, išsitenkančiu savo paties visa apimančio žodyno rėmuose, nes čia pripažįstami tik tie praktiniai bei teoriniai ryšiai, kurie jį sieja su skelbiamu *siektino gėrio* projektu ir siūloma jo įgyvendinimo programa; į blogį bei visa, kas neigiama, čia žiūrima kaip į išorinį veiksnį, kurį personifikuoja socialinės partijos bei politiniai priešininkai. Ši metafizinė, ideologinė politika blogį sutapatino su priešininko figūra, suteikdama jam koncentruoto, vientiso politinio socialinio esinio pobūdį, nelyg tai būtų esybė, koks ypatingas, išskirtinis esinys. Toji politika tarsi nepastebėjo, kad blogio, neigiamų pusių esama visur, kad šito būta ir esama netgi joje pačioje; o jeigu negatyvumas būdingas ne tik priešininkui, bet ir jai pačiai, vadinasi, blogis nėra kažkokia ypatinga esybė, bet nenuspėjamas ir neapibrėžiamas veiksnys, iš visų pusių veikiantis net ir menkiausią moralinį ar politinį žingsnį.

Jau seniai galėjo apimti neviltis matant, kad politikai visada žvelgia nosies tiesumu, nepaisydami jokių ribų, kad jie veikiau linkę ne eiti, o bėgti nesidairydami nei į šonus, nei atgal, nematydami, kas dedasi virš jų ir net juose pačiuose, tame mechanizme, kurį patys užvedė. Jie visada žiūri tik priekin ir, kupini moralinių paskatų bei socialinio poreikio, stoja ginti teisę, gėrį, teisingumą ir net nepastebi, kad aistringai stodami už teisingumą, pažangą ir socialinį gėrį, jie atvėrė kelią nusikaltimams, prievartai ir smurtui. Nepastebėtos lieka ir neišvengiamos duobės, kurias blogis ir neigiamos jėgos išrausė jų pačių veikloje.

Taigi politikos sąveikavimas su išorinio pasaulio priežastingumu, su jo nenuspėjamais įvykiais, mįslingumu ir žabangomis, su maišaties ir sukrėtimų rizika, neigiamomis jėgomis ir blogiu – štai tema, prie kurios privalo dar kartą grįžti ir savo nuostatas pasitikrinti filosofija, mananti, kad socialinės dorovinės bei politinės programos be jokių išlygų priklauso nuo visada tvyrančios metafizinio smurto grėsmės, nors tasai smurtas ir geba apsimesti esąs geresnis už patį gėrį. Apmąstyti ir atpažinti trečio nežinomojo ir nepažįstamojo pėdsakus, to *tertium*, kuris, kaip ir bet kuri kita žmogiškosios būties ypatybė, apraizgo socialinius procesus bei politinius įvykius, yra filosofinės ir religinės refleksijos uždavinys, išplečiantis jos lauką nuo logikos, semantikos ir epistemologijos iki politikos bei visuomenės teorijos. Tasai *tertium* yra dieviškumo atspaudas, jis yra tyla, jis yra kažko Kito, bet kokio kitoniškumo, paradoksalumo ir dviprasmiškumo fonas, jis yra kiekvieno termino ar minties gebėjimas virsti savo priešybe.

Būtent šito *tertium* perspektyvoje užsimezga žodžių ryšiai bei įvairaus pobūdžio žmonių savitarpio santykiai, formuojasi jų prasmės sąlygos. Galimas dalykas – taip juk neretai ir būna, – kad žmonės tiki arba įsivaizduoja, jog jų santykių prasmę apibrėžia vienokie ar kitokie asmeniniai tarpusavio ryšiai, kaip kad šachmatininkų pora gali pasiduoti iliuzijai, jog jiedu žaidžia patys vieni.[6] Natūralu, kad redukuodamiesi iki vardų be substancijos, žmonės pasiektų kraštutinę sekuliarizacijos ribą. Tačiau iš tikrųjų, net jei žmonės to ir neįtaria, *tertium* į juos neišvengiamai įsiskverbia; nebūdamas nei daiktas, nei esybė, individas ar esinys, *tertium* veikia kaip fonas, kuris, panašiai kaip ir religinė patirtis, *jungia ir tuo pat metu skiria*, kuris suteikia prasmę ir akstiną žmonių poelgiams, žodžiams, vaizduotės išmonėms, o šie keičiasi ir, naujai užgimę, ima byloti apie tai,

[6] Plg. Stefano Levi della Torre, *Mosaico. Attualità e inattualità degli Ebrei*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 17–49. Idem, „Ebraismo", in *I viaggi di Erodoto, Novecento*, t. VIII, Nr. 22, Milano: Ediloni Bruno Mondadori, 1994, p. 216–220.

kas turi įvykti nelyg neišvengiama lemtis, tuo pastūmėdami žengti naują žingsnį, spręsti naujus uždavinius, imtis viso to, kas vadinama prasmės kūrimu. Žmonės gali nė nenumanyti, kad juos gaubia *tertium*. Juk šachmatininkai įsivaizduoja, kad žaidžia patys vieni, tačiau neįmanoma būtų žaisti, jeigu nebūtų trečiojo veikėjo – t.y. paties šachmatų žaidimo su savomis taisyklėmis ir galimais ėjimais. Taip ir žmonės įvairiomis savo gyvenimo aplinkybėmis gali nieko nežinoti apie jų akivaizdoje esančius *tertium* ženklus, jų nepastebėti ir net neįtarti esant; štai kodėl Viešpaties diena, nors taip laukiama, ateis netikėtai kaip vagis naktį.

Religinis potyris yra kiek kitokio pobūdžio, nes jis atsiję̨s nuo linijinės laiko tėkmės ir yra veikiau įsiterpęs į laiką – *zwischen Zeiten*, kaip sakė Tiubingeno teologai. Tai anaiptol ne tas laikas, kuriame galimas mūsų buvimas. Jis apima viską, tačiau nelaiduoja esamybės, panašiai, kaip pasakyme, kad Jėzaus Kristaus agonija tęsis iki amžių pabaigos. „Ir štai aš esu su jumis per visas dienas iki pasaulio pabaigos" (Mt 28, 20). Mūsų laikais religinis būvis yra laikomas kažkuo tarpiniu tarp emocinio svaigulio, kuris lydi kiekvieną ideologiją ir kuriuo paprastai remiasi integrizmas, ir apatijos, kurią dabartinėje filosofijoje sukėlė iliuzijų praradimas.[7] Religinė patirtis, kuriai apskritai yra būdingas metafizinių esinių bei hipostazių išaukštinimas, šiandien skleidžiasi kiek kitu, specifiniu aspektu – ji pabrėžia skirtį, išryškina Kito, *tertium*, pėdsakus, gretindama juos su sustabarėjusia, griežtai apribota, į savo pačios žodyno rėmus įsprausta tapatybe, kuriai atstovauja pasaulietinė ar bažnytinė ideologija, gebanti savaime užsiplieksti ir sukelti integrizmo, fanatizmo ir nepakantos gaisrą. „Pėdsakas" ir „skirtis" liudija, jog egzistuoja fonas, minėtasis *tertium*, kuris, nors ir neišvengdamas nukrypimų, įveikia beviltišką atotrūkį ir skatina žodžių

[7] Plg. B. Forte, „Cattolicesimo", in *I viaggi di Erodoto*, op. cit., p. 221–224. Norėčiau patikslinti, kad mistinei patirčiai, kuri iš esmės ir yra „emocinio svaigulio" būsena, ši ideologijos ir iliuzijų praradimo dichotomija nepritaikoma.

bei jų prasmių kūrybą, išryškina nedarnumus, nuo kurių lemtingai priklauso gyvenimo įvykiai ir jo apraiškos. Teisus buvo Derrida pabrėždamas, kad terminas „skirtis" yra ne sąvoka ar žodis, o neišreiškiama riba, lemianti pačių sąvokų ir žodžių galimybę; tai „bendra visų sąvokinių priešpriešų, iš kurių išsirutulioja mūsų kalba, šaknis".[8] Kaip pasakytų Wittgensteinas, „skirtis" yra nenusakomasis, kuris daro įmanomą nusakomąjį. Kitaip tariant, žodis ataidi iš tolo, iš tylaus fono, tuo patvirtindamas savo dievišką kilmę, – t.y., kad jis yra dovanotas tam, kad atskleistų paslaptį, savąją atpirkimo ir išganymo galią – t.y., kad jis yra „galutinis žodis", „lemiamoji mintis", tačiau anaiptol ne dėl to, kad pateiktų galutinį įrodymą, kaip yra iš tikrųjų ir kas yra neabejotinai teisinga, o dėl to, kad numaldo skausmą ir ilgesį, bet ne juos pašalindamas, o atskleisdamas kaip problemą, kurią reikia pripažinti ir įteisinti, nes ji vienaip ar kitaip kyla iš mūsų pačių; galiausiai jam patikėta teisė, taip sakant, fokusuoti kalboje tai, kas yra įvykę ir kas išlieka būtent šiuo egzistencijos laikotarpiu neprisiimant dėl to jokios savo kaltės. Ar tik ne čia iš tikrųjų tiesiasi tasai kelias, kuriuo eidami išgirdome sakant, – nors žodžius ir prisimename, bet laikui bėgant užmiršome jų prasmę, – kad Dievas yra meilė, kad jis yra gailestingumas ir kad Žodis buvo Dievas? Pagaliau ar mes, vakariečiai – ir ne tik vakariečiai – nesame, kaip kad teigia Vattimo, šių apreiškimų išdava?

Seminare, vykusiame 1994-ųjų žiemą Kapryje, kur dalyvavo Jacques'as Derrida, Maurizio Ferraris, Hansas Georgas Gadameris, Eugenìo Trías, Gianni Vattimo, Vincenzo Vitiello bei šių eilučių autorius, savaime kilo reikalas pasvarstyti, kokie motyvai skatina imtis religinės problematikos, kuo skiriasi filosofinis ir religinis diskursai, kodėl būtina šių diskursų žodynus tarpusavyje gretinti ir nepamiršti, jog mūsų laikais čia atsiveria nauja retorinė bei viešoji komunikacijos erdvė. Diskusijų metu Ferraris pabrėžė, kad metafizikos kritinės analizės

[8] Plg. J. Derrida, *Positions*, Paris: Minuit, 1972.

temą išsėmusi filosofija netruks susigrąžinti savo teises religijos diskurse, ir tada filosofijos ir religijos skirtumas taptų nebeaiškus. Kita vertus, svarbu priminti, kad Vattimo iškelta mintis, jog reikėtų vengti filosofinės struktūrinės religinio diskurso analizės, susilaukė plataus pritarimo. Keista, nors iš dalies ir suprantama yra tai, kad būtent šis patarimas išsaugojo filosofinio diskurso savarankiškumą: atsisakius taikyti kategorizavimo bei loginės lingvistinės analizės metodą, nebebuvo reikalo, viena vertus, pasirinkti kurios nors religinės tradicijos turinį, nuostatas ir tezes ar plėtoti natūraliąją teologiją, remiantis uždaru, logiškai išbaigtu jos pačios žodynu, ir, kita vertus, nebeliko rizikos, susijusios su techninėmis priemonėmis, kurios tik atrodo neutralios, o iš tikrųjų nuo jų, o ne tiesiogiai nuo tyrinėtojo valios, priklauso atskirų tikėjimo dogmų priėmimas ar atmetimas, taigi ir tam tikro tikėjimo struktūra. Aš pats asmeniškai esu įsitikinęs, kad filosofija, konstatuodama kultūros žodynų įvairovę, savo pačios diskurso neužbaigtumą, šį diskursą struktūruojančių heterogeniškų dėmenų – nesvarbu, ar tai būtų logiškai galimos išvados, ar tik metaforų bei analogijų pobūdį įgaunančios asociacijos – neapibrėžtumą, atskleidžia savo pačios žodyno ribas. Šių ribų suvokimas apsaugo filosofiją nuo visa apimančio diskurso pagundos, nuo tradicinei metafizikai būdingo noro žūtbūt viską aprėpti, nuo polinkio generuoti kosmosą, pasitelkus keletą savaime aiškių aksiomų ir autarkiško racionalumo taisykles. Manau, kad visa tai padeda pažvelgti į filosofinį mąstymą iš vidaus ir apibrėžti jo nuotolį religinio diskurso atžvilgiu, kuris pasirodo esąs prasmingas ir turiningas. Išryškėjusios skirtys, savų ribų suvokimas ugdo tolerantiškumą, kuris yra vienas veiksnių, formuojančių ir skatinančių filosofinį diskursą, kaip, beje, ir bet kurią kitą kalbinę praktiką. Tasai tarpusavio nuotolis, skirtingumas ir pastangos atsiriboti praturtina filosofijos ir religijos santykį, leidžia filosofijai remtis religija šios nepažeidžiant ir, kita vertus, joje neprasmengant be jokios atskirties. Įsiklausymo nuostata, atsivėrimas kitoniškumui, gebėjimas pasiduoti nuostabai, t.y. pasinerti į tą

„emocinę būseną, iš kurios gimsta filosofija" ir kuri, tiksliau sakant, yra *netikrumo perteklius* [*la dismisura dell' indecisione*], atsirandantis tarp to, kas yra esybė, – turint omeny, kad tik būdama ji yra esybė, – ir to, kas toje esybėje nėra pastovu, neturi struktūros, nuolat išnyksta ir vėl randasi, nelyg slapstytųsi, stengdamasis išvengti susidorojimo grėsmės, kylančios iš „instinkto užimti padėtį"[9], kas palaiko filosofiją, kaip ir kitas kūrybines galias, neapibrėžtumo, neaiškumo būsenoje[10] ir kas vis dėlto yra ženklai, pėdsakai, iškalbingi liudijimai, bylojantys apie nūdienos filosofinio diskurso sąsajas su religine patirtimi.

Konstatuodami, kad tradicinė referencialistinė objekto–žodžio schema, pagal kurią žodis išreiškia objektą ir kuri pripažįsta *adeaquatio rei et intelectus*, pažinimo turinio ir pažinimo objekto atitikimą, kitaip tariant, konstatuodami, kad visa dabarties metafizinė filosofija patyrė krizę, turėtume pripažinti ir tai, kad nemaža analitinės kalbos filosofijos dalis metėsi į idealizmą, sukurdama lingvistinę jo versiją, ir kad kai kurios postanalitinės filosofijos bei epistemologijos koncepcijos – čia galima paminėti Nelsono Goodmano *ways of worldmaking*, Thomo Kuhno paradigmas, Hillary Putnam racionalaus išsprendžiamumo schemas, Jehudos Elkana pažinimo antropologiją[11] – filosofinę veiklą transformavo į kultūros filosofiją, t.y. į intelektualinę patirtį, kuri išauga pati iš savęs, iš savo pačios rezultatų, pašalindama bet kokias jų skirtingumo apraiškas, atsisakydama gretinti vidinį ar išorinį jų kitoniškumą; filosofija tampa autoreferencialistine metodologine tikrovės, kitoniškumo bei kiekvienos paslapties ar mįslės normalizacija. Taigi, pradėję nuo neopozityvizmo kritikos, mes galiausiai susikū-

[9] Plg. M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme" der „Logik"*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984.
[10] Plg. ibidem, p. 116–117.
[11] Plg. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press, 1962; N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Cambridge, Ind.: Hackett Publishing Company, 1978; H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981; J. Elkana, *Anthropologie der Erkenntnis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

rėme pasaulio versijas, kuriose nebėra pasaulio. Filosofija prarado įtampos, nesutarimo su tikrove pajautą, kuri prašosi apmąstoma. Filosofija iš tiesų leidžiasi į apmąstymus, jeigu yra dalykų, kurie prašosi apmąstomi; tai gali būti istorija, įvykis, išskirtinumas, kurį liudija apreiškimas ar prisakymas. Ogi postneopozityvistinė ir postanalitinė epistemologija, priešingai, konstruoja pasaulio versijas, pradėdama nuo interpretuojančio subjekto teiginio ir siekdama sąvokines schemas pritaikyti neutraliam, nešališkam ir beformiam patyrimo duomenų srautui; taigi vėl grįžtama prie kantiškosios turinio ir schemos dichotomijos, kurią šalia kitų plėtojo Ernstas Machas, Bertrand'as Russellas ir Rudolfas Carnapas. Antai N. Goodmanas rašo, jog esama Decartes'o, Newtono, Canaletto ir Van Gogh'o pasaulio versijų, nė viena jų nėra objektyvesnė už kitas, visos jos yra lygiavertės, užima vienodą padėtį ir kiekviena jų išryškina kokį nors įdomų patirties aspektą.[12]

Tačiau pasaulio versijų, paradigmų bei racionalaus išsprendžiamumo schemų doktrinos nesudaro pakankamai išplėtotos savimonės sistemos, kadangi motyvacijos, generuojančios mokslines, menines, politines pasaulio versijas, nepasiduoda perkeliamos į filosofinę bei epistemologinę pasaulio versijų doktriną.[13] Jaučiamės pasistūmėję pirmyn, tačiau iš tikrųjų atsidūrėme kaip tik išeities taške, kuriame problema iškyla iš naujo, o sprendimo vis dar nematyti. Paradigmų, pasaulio versijų bei racionalaus išsprendžiamumo schemų doktrinoms stinga įtampos, kuri sužadina *išskirtinumui* jautrų filosofinį klausinėjimą; ypatingas gali būti įvykis, patirtis, istorinis faktas, pranešimas, skelbimas, Evangelija, kitaip tariant, visa, kas prašosi apmąstoma ir kas interpretavimo procesų kaitoje įsitvirtina kaip tradicija. Imkime pavyzdį iš fizikos: Einsteinas paskelbė, kad fizikos teorija

[12] Plg. N. Goodman, op. cit., p. 4.

[13] A.G. Gargani, *Lo stupore e il caso*, 2-as leid. Roma–Bari: Laterza, 1986, p. 25–44. Idem, „L'attrito del pensiero", in *Filosofia '86*, a cura di G. Vattimo, Roma–Bari: Laterza, 1987, p. 5–22. Be to, Idem, *Stili di analisi*, Milano: Feltrinelli, 1993, p. 43–60.

neišsitenka hipotetinėje dedukcinėje sistemoje, kurią sudaro grupė aksiomų ir matematinės logikos operacijomis gautos išvados. Reliatyvumo idėjai pagrindą davė bei kuriamos teorijos kryptį lėmė šviesos savitumo reiškinys; ogi kalbėdamas bendresniu metodologiniu aspektu, Einsteinas teigė, kad fizikos mokslas esą remiasi empatija, *Einfühlung*, kurią patiria mokslininkas gamtos reiškinių akivaizdoje, dar prieš imdamasis matematinio eksperimentinio tyrimo. „Aukščiausias fiziko tikslas, – rašė Einsteinas, – yra prieiti iki universalių dėsnių, kurie leistų atkurti visatą dedukciniu būdu. Joks loginis kelias prie tų universalių dėsnių neveda; prie jų privesti gali tik intuicija, pagrįsta patirčiai palankiu nuovokumu [...]. Empirinis pasaulis faktiškai determinuoja teorinę sistemą, nežiūrint to, kad tarp reiškinių ir jų teorinių principų nėra jokio loginio tilto."[14]

Pasak Einsteino, psichologiškai aksiomos remiasi patyrimu, „tačiau nesama jokio loginio kelio, kuris vestų nuo patirties prie aksiomų, veikiau tik intuityvi sąsaja. Moralas: jeigu nenusidėsi protui, apskritai nieko nepasieksi (*Moral, wenn man gar nicht gegen Vernunft sündigt, kommt man überhaupt zu nichts*)."[15] Tad mokslinė teorija, Einsteino požiūriu, yra ne tikrovės atspindys, jos atvaizdas, bet tyrimo priemonė (*ein Instrument der Forschung*). „Gamtos filosofijos kūrėjai tais laikais [XVIII ir XIX amžiais] buvo pernelyg persiėmę idėja, kad pamatinės fizikos sąvokos ir postulatai logikos požiūriu yra ne laisvi žmogaus proto išradimai (*freie Erfindungen*), o loginės išvados, kurios ‚abstrahavimo' būdu, tai yra pasitelkus logines priemones, gaunamos iš patyrimo. Šios idėjos klaidingumas faktiškai buvo pripažintas tik tada, kai tapo sukurta bendroji reliatyvumo teorija [...]."[16]

[14] Plg. A. Einstein, *Lettres à Maurice Solovine*, Paris: Aubier, 1956, p. 120.
[15] Ten pat, p. 128.
[16] Plg. A. Einstein, *On the Method of Theoretical Physics*. The Herbert Spencer Lecture delivered at Oxford, Oxford: Clarendon Press, 1933, p. 11. Plg. A.G. Gargani, „La ‚buona austricità' di Ernst Mach", įžanga knygai E. Mach, *Conoscenza e errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Torino: Einaudi, 1982, p. VII–XXXIII.

Fiktyvų pamatinių principų pobūdį akivaizdžiai atskleidė tas faktas, kad mes galime nurodyti du iš esmės skirtingus teorinius pagrindus, kurių loginiai sekmenys derinasi su patyrimu. Tai rodo, kad kiekvienas bandymas pagrindines mechanikos sąvokas bei dėsnius logiškai išvesti iš galutinių patirties duomenų yra pasmerktas nesėkmei. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad neopozityvistinės ir postanalitinės epistemologijos bei kalbos filosofijos požiūriu paslaptis, mįslė bei visa, kas kelia nuostabą, yra kasdienės kalbos nedarnumo bei netinkamo funkcionavimo apraiškos. Šio tipo epistemologija bei filosofija nepaiso, jog esama skirtumo tarp įstatymus kuriančio, patirtį bei gamtą konstruojančio subjekto ir įvykius, apreiškimus, skelbiamas idėjas, paslaptis ar mįsles interpretuojančio subjekto.

Pateikta analizė leidžia pastebėti tam tikrą kritišką, problemišką situaciją, kuri, mano įsitikinimu, šiuo metu susiklostė filosofijoje, epistemologijoje, estetikoje ir religijoje, peržengdama jų tarpusavio ribas. Iš tiesų šiandien esama konflikto tarp *heteronomijos* (kuri įteisina žodynų, kalbų gausą, metodinių nuostatų – nuo mokslo filosofijos iki hermeneutikos – įvairovę) ir *homonomijos* (pagal kurią yra galimas vienintelis metodas, vienas klausimo sprendimo bei aprašymo stilių demarkavimo būdas). Homonomija pripažįsta esant vienintelį metodą ir vienintelį aprašymą, kadangi, jos požiūriu, esama tik vienos tiriamos tikrovės. Homonomija laikosi nuostatos, kad stilių bei aprašymų įvairovė, kurią pripažįsta heteronomija, yra grynai estetinio pobūdžio; heteronomija savo ruožtu mano, kad homonomija, stodama už vienareikšmišką, t.y. geriausio sprendimo, pasirinkimą, remiasi grynai estetiniais motyvais. Kaltinimai estetizmu nūdienos filosofinėje diskusijoje kartais tiesiog glumina. Antai heteronomijos šalininkas Richardas Rorty estetizmu kaltina W.O. Quine'ą, nes šis esą grynai estetiniais (*purely aesthetic*) sumetimais suteikęs gamtos mokslams, *Naturwissenschaften*, privilegijuotą padėtį dvasios arba humanitarinių mokslų, *Geisteswissenschaften*,

atžvilgiu.[17] Kas kas, bet Quine'as mažiausiai linkęs estetizuoti. Vis dėlto Rorty pastebėjimas nėra visai be pamato. Juk ir pats Rorty, gindamas kultūros interpretacijų bei žodynų įvairovės idėją, gali būti apkaltintas estetizmu. Gianni Vattimo viename savo straipsnių, paskelbtų 1992 metais[18], bei vėliau Milano universitete surengtoje diskusijoje, nagrinėdamas racionalumo hermeneutikoje problemą, pastebėjo, jog apgynęs kritiškumo poziciją ontoteologinės kultūros bei dabarties filosofijos atžvilgiu, pats Rorty susiduria su estetizmo pavojumi, nes pasineria į savavališką interpretacijų žaidimą, savotišką *coup de dés*.* Paties Vattimo požiūriu, interpretacijų įvairovėje yra galima tam tikra diferenciacija, kurią lemia istorinės patirties kaita, tradicijos, su kuria išsisemia interpretacijos pasekmių istorija, G.H. Gadamerio pavadinta *Wirkungsgeschichte*, permainingumas.

Taigi terminas „estetiška" vis mažiau siejamas su disciplina ar grožio forma ir vis labiau – su mąstymo stiliumi, jo intencionalumu. Homonomišką poziciją galima atsekti mene, o heteronomišką – filosofijos ar mokslo teorijose (pavyzdžiui, pagal P. Feyerabendą, mokslo žaidimas gali vykti lygiagrečiai keliais lygiaverčiais būdais). Poezija ir literatūra, laikančios save vienintelės galimos tikrovės versijomis, yra ne mažiau homonomiškos nei referencialistinė Saulo Kripkės, H. Fieldo ar realistinė B. Williamso teorijos. Ogi filosofinė doktrina ar mokslinė teorija, pripažįstanti alternatyvių žaidimų įvairovę, gali būti apibūdintos ar apkaltintos kaip estetizmo apraiškos. Ypač svarbu yra išsiaiškinti, ar heteronomijoje nesama netiesioginių, paslėptų homonomiškumo prielaidų, kaip tai būdinga istoricizmui ir reliatyvizmui, taip ir nesugebėjusiems istoriškumo ir reliatyvumo principų pritaikyti patiems sau (antai Hegelis kalba apie absoliutųjį protą, o Nietzsche – apie valią galiai). Lai-

[17] Plg. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell, 1980, p. 203: „This tactic makes his preference for physics over psychology, ant thus his concern about ‚irresponsible reification', purely aesthetic."
[18] Plg. G. Vattimo, in *Filosofia '91*, Roma–Bari: Laterza, 1992, p. 93.
* Pranc. *coup de dés* – laimingas atvejis, sėkmė. (Red. pastaba.)

kantis tradicinės pažinimo, kaip subjekto ir objekto atitikimo koncepcijos, taip pat ir filosofinio ar mokslinio reprezentacionalizmo pozicijos, pagal kurią subjektas ir pasaulis išsaugo savo tapatybės apibrėžtį, estetiškumas buvo siejamas su heteronomija, kuri pati savaime į jokią tiesą nepretenduoja. Šiuolaikinėje kultūroje visos tapatumo apibrėžtys išsklido, ir tai akivaizdu tiek pažvelgus į idėjų kultūrą (žodynų, metodologinių nuostatų, interpretacijos stilių gausa), tiek ir socialinį gyvenimą (Bažnyčia, sektos, partijos, politiniai sąjūdžiai, susivienijimai ir t.t.). Beje, verta pridurti, jog Goodmano, Kuhno, Putnam doktrina, palaikanti nuostatą, jog esama daug pasaulio versijų, kurias sukuria savąją tapatybę išsaugantis subjektas (subjekto ir pasaulio santykis čia nusakomas schema vienas–daug), yra tik pusė žingsnio arba stačiai revoliucinis atsitraukimas, *revolutionary setback*, sulėtinęs procesą. Tik pripažinus, kad esama daug ir subjekto, ir pasaulio versijų, heteronomiškumas nustoja buvęs išskirtinis estetinio potyrio bruožas. Lieka išsiaiškinti, ar heteronomiškumas gali apsieiti be homonomiškumo. Ką apie tai mano heteronomijos šalininkas? Pasakysiu aiškiau: argi apmąstydamas įvairius aprašomos tikrovės aspektus, jis neturi omenyje tam tikro vieningo pagrindo, kurio neretai šaukiasi filosofija (kaip tai būdinga realizmui, jo tiesos esmės sampratai)? Tad kyla klausimas: ar mąstydami apie pasaulio versijų įvairovę nesame vis dėlto priversti griebtis vieningo pagrindo vizijos, kitaip tariant – homonomijos? Ar kartais ji nėra atrama ar atsparos taškas, *Halt, footing,* – net jei tai tėra tik intencionalumas – būtinas pasaulio įvairumui sukurti? Gyvenimo paslaptis yra tai, už ką heteronomiškai nusistatęs mąstytojas jaučiasi esąs atsakingas ir ką jis linkęs pripažinti kaip šešėlį, sykiu ir kaip draugišką savo minčių palydovą. (Vokiečių kalboje yra žodis *der Gefährte,* žymintis asmenį ar kažką, kas lydi mus iš tolo be mūsų valios ar sutikimo.) Čia susiliečia filosofinė analizė ir religinis potyris. Čia vyksta diferenciacija, įtvirtinanti dvejopą tvarką ir lemianti skirtumų plėtotę, skatinanti sklaidą minčių, žodžių, egzistencinių situacijų – viso to,

kas jau pasireiškė tam tikru pavidalu ir kas tuo pat metu ir toliau išlaiko vienijančios instancijos pobūdį; tai jų susitikimo vieta, jų bendrabūvio tėvynė, jų motyvacijos buveinė, galiausiai vieno ir to paties ilgesio pagrindas.

Homonomija – tai svajonė, išreiškianti vieningo pamato troškimą; tiesa – anaiptol ne to pamato, kuriuo remiasi metafizinis racionalistinis universalizmas, o to, kuris reiškiasi kiekvienai gyvai žmogiškajai esybei būdingu Dievo ilgesiu ir kuris nesuderinamas su jokios tvirtai suręsto pasaulio koncepcijos homonomija. Apie šią egzistencinę būseną kalba Čechovas novelėje, aprašančioje vieno gydytojo gyvenimo istoriją:

> Norėčiau pabusti po šimtmečio ir nors akies krašteliu pamatyti, į ką pavirs mokslas. Norėčiau pagyventi dar bent dešimtį metų... O kas po to? Po to nieko. Galvoju, vis galvoju, ir nieko daugiau negaliu sugalvoti. Juk kad ir ką sugalvočiau, kad ir kur mane nuvestų mintys, aiškiai žinau, kad mano norams stinga kažko labai svarbaus, kažkokio pagrindinio dalyko. Mano pasišventimas mokslui, troškimas gyventi, toji būsena, kai, pasilenkęs prie svetimos lovos, viliuosi pažinsiąs pats save, susigaudysiąs savo mintyse, jausmuose, nuostatose, kurias esu susidaręs apie kiekvieną dalyką – juk visa tai stokoja kažko bendra, kas viską sujungtų į vieną visumą. Kiekvienas jausmas, kiekviena mintis manyje gyvuoja savarankiškai, ir jokiuose mano samprotavimuose apie mokslą, teatrą, literatūrą ar savo mokinius, kaip ir jokiuose mano vaizduotės sukurtuose paveiksluose, net subtiliausias analitikas neaptiktų to, kas vadinama visuotine idėja arba gyvųjų Dievu. Jeigu to nėra, vadinasi, nieko nėra. Kaip tik dėl šio trūkumo pakanka rimtos ligos, sukeliančios mirties baimę, tam tikrų aplinkybių ar asmenų įtakos, kad tai, ką aš vadinau savąja pasaulio koncepcija ir su kuo siejau savo gyvenimo prasmę ir džiaugsmą, iš pagrindų apsiverstų ir subyrėtų.[19]

Juk tai yra transcendencijos aktai, kurie įvyksta, kai žvilgsnis nukreipiamas į save patį – koks buvai, kas esi ir kuo tapsi – ir kuriame filosofinė refleksija ir dvasinis religinis potyris stebi vienas kitą, pajunta abipusį artumą, pradeda painiotis, nebeskirdami, taip sakant, kur kieno kūnas, tačiau anaiptol nesi-

[19] Versta iš itališkojo vertimo, publikuoto: A. Cechov, „Una storia noiosa", in Idem, *Racconti e teatro*, vertimas į italų k. Firenze: Sansoni, 1966, p. 629.

kėsina primesti vienas kitam savo įtaką, kad tolimiausioj ateity vienas kitą užgožtų. Novalis rašė, kad „filosofija yra tiesiog nostalgija, impulsas visur būti namie"[20], tai yra – visur ir visada viską aprėpti. Todėl jai maga prasiskverbti kitapus žmogaus bei humanizmo, tačiau ji šito imasi, atsižvelgdama pirmiausia į mūsų baigtinumą, mirtingumą ir kartais pasiduodama įtarimui, kad į pasaulį mes esame pakliuvę atsitiktinai.

[20] Plg. Novalis, *Schriften*, t. II, 21. Fragment, Jena: J. Minor, 1923, p. 179. Plg. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.

VINCENZO VITIELLO

Dykuma, etosas, apleidimas

Indėlis į tikėjimo tipologiją

Artėjant į trečiąjį tūkstantmetį – kaip ateinančią epochą vadiname mes, europiečiai ir krikščionys, – prieš mus atsiveria didžiulį nerimą keliantis vaizdas. Kaip sovietinės imperijos griuvimas akivaizdžiais faktais patvirtino, jog aukščiausiomis žmogiškojo solidarumo vertybėmis grįsta ideologija geba žiauriausiu būdu pažeisti žmogaus teises, taip įvairūs religiniai sąjūdžiai, stiprėjantys Europoje ir už jos ribų, rodos, dar iškalbingiau, nei Lukrecijaus posakis *tantum religio potuit suadere malorum**, paremia Nietzschės mintį apie „Dievo mirtį".

Nietzsche kalbėjo pranašiškai. „Dykuma plečiasi", – rašė jis, pasakodamas apie *mūsų* istoriją, kuri jam buvo dar tik ateities, „būsimų dviejų šimtmečių istorija". Kad toji istorija yra dykuma, lemia ne verčių stygius, o jų buvimas. Mūsų istorijos dykumą kuria vertės – šitai mums *pranašiškai* numatė Nietzsche.

Bet *dykumos* įvaizdis daug senesnis už Nietzschės mintis, be to, jis ne visada turėjo negatyvią vertę. Norint suprasti Nietzschę, o kartu – ir mūsų dabartį, pravartu sugrįžti prie senojo įvaizdžio, sykiu bandant pasiaiškinti, kaip atsirado negatyvi jo vertė, kitaip tariant – kaip atsirado pirmoji, labiausiai paplitusi ir netgi banali *nihilizmo* reikšmė.

* Tiek bėdų galėjo sukelti tikėjimas (lot.). (Čia ir toliau žvaigždute pažymimos redaktorės pastabos.)

I. Dykuma ir klajonė: hebrajiškoji Dievo samprata

I.1. Figūros

a) Abraomas

Paskaitykime šiuos senuosius žodžius:

> Viešpats tarė Abramui: „Eik iš savo gimtojo krašto, iš savo tėvo namų, į kraštą, kurį tau parodysiu. Padarysiu iš tavęs didelę tautą ir tave palaiminsiu; išaukštinsiu tavo vardą, ir tu būsi palaimintas" (Pr 12, 1–2).*

Šiuose žodžiuose jau slypi visa žydų tautos *lemtis*. Jų nereikia *alegoriškai* interpretuoti, ieškoti giliosios „teksto dvasios". Kraštas čia nėra kūno simbolis, jis anaiptol nereiškia kažko, kas jausmina, tai netgi nėra kalbos tėvo buveinė, kaip aiškino Filonas Aleksandrietis. Net ir Dievo įsakymo nereikia suprasti kaip noro nuskaistinti žmogaus sielą, išlaisvinant ją iš žemiškojo pasaulio žabangų. *Abraomo kraustymasis* iš vienos vietos į kitą suvoktinas pačia konkrečiausia ir pažodine prasme: žydų Dievas yra pavydus, jis su niekuo nenori dalytis savo žmonėmis. Dėl to jis atskiria savo tautą – kuri taps jo tauta, – ne tik nuo protėvių žemės, neleidžia prie jos prisirišti, bet ir nuo tradicijų, šeimos papročių ir net nuo vietinių tos žemės dievybių. Įsakymas sykiu yra ir išgautas pažadas, kuris vėliau, ypač tada, kai pastebimai susvyruoja žmonių pasitikėjimas Juo, tampa sandora. Jo globotiniai vyrai net savo kūne turės nešioti šios sandoros, šios laiko tėkmėje kartkartėmis atnaujinamos *sąjungos* žymę.

Tasai Dievas yra pavydus ir atitolinantis. Jis atitolina ne tik nuo protėvių žemės, bet ir nuo dovanų, kurias pats teikia. Jis leido Abraomui ir Sarai senatvėje sulaukti pažadėto sūnaus. Bet kad meilė sūnui nesumažintų atsidavimo Jam, Jis pareikalauja pačios didžiausios aukos.

* *Šventasis Raštas*, Katalikų pasaulis, 1998. Visi Šventojo Rašto tekstai cituojami pagal šį leidinį, kuriame nurodytos ir jo knygų santrumpos.

Kierkegaard'as viename gilios religinės meditacijos puslapyje atskleidė begalinės Abraomo vienatvės prasmę. Šis nekalba nei su Sara, nei su Eliezaru, nei su Izaoku. Jis negali kalbėti, nes – kitaip nei tragiškasis didvyris – jis negali motyvuoti savo poelgio. Agamemnonas paaukoja Ifigeniją, nutraukia kraujo ryšius, paisydamas platesnio „intereso" (*inter-esse*), *bendro etoso*; Abraomas yra ir lieka vienas prieš Dievą – tai *absoliutus* santykis su *Absoliutu*, tai nuo visko atsiribojęs santykis su Tuo, kuris yra atsiribojęs nuo visko. Abraomas myli „savo sūnų visa siela".

> Kai Dievas jam įsako tai, jei tik įmanoma, jis turi mylėti jį dar labiau ir tik tada jis gali jį *paaukoti*, mat juk būtent ši meilė Izaokui paradoksaliu prieštaravimu meilei Dievui jo poelgį paverčia auka. Tačiau paradokso vargas ir siaubas tas, kad jis, žmogiškai kalbant, visiškai negali padaryti savęs suprantamo. Jis paaukoja Izaoką tik tą akimirką, kai jo poelgis absoliučiai prieštarauja jo jausmui; bet jo poelgio tikrovė yra tai, kuo jis priklauso visuotinybei, ir šia prasme jis yra ir lieka žudikas (*Baimė ir drebėjimas*, p. 135).

Vis dėlto Kierkegaard'as nesiryžta skverbtis iki ryšio, kuris Abraomą sieja su jo Dievu, *besąlygiškumo* gelmių, jis nebando apmąstyti žydų religinio saito *absoliutumo*. Jis leidžia Abraomui širdy tikėtis, jog auka neįvyks, o jei įvyks, tai „Viešpats /jam/ duos naują Izaoką būtent absurdo dėka" (*ten pat*, p. 185). Kierkegaard'as, mąstytojas krikščionis (kalbama apie istorinę krikščionybę, atsiradusią su Paulium, o ne iš Jėzaus žodžio), taip pat kaip ir graikų kultūros žydas Filonas, nustato klajonės ribas, mato jos pabaigą ir tikslą. Būtent šito nepripažįsta žydai: jiems Pažadėtoji žemė, kraštas, tekantis pienu ir medumi, vis lieka ateity.

b) Mozė

Abraomas leidžiasi klajonėn vedamas dieviškojo įsakymo, kuris jį atplėšia nuo protėvių žemės, ogi Mozės net prigimtis – klajokliška. Gimęs iš Nilo vandenų, jis gyvena tik todėl, kad jį, patikėtą upės tėkmei, išgelbsti bevaikė faraono dukra. Tai, kas įvyko anksčiau, t.y. jo tikroji, fizinė gimtis, neturi reikšmės, ją

galima nebent įsivaizduoti, tiksliau sakant, jos *nėra*. Ar bent jos turėtų *nebūti*. Bet vis dėlto fizinės prigimties šmėkla pastoviai šmėkšo. Tačiau šmėkšo būtent kaip *šmėkla*, kaip būsena, kurios nėra – šitaip prigimtis, kurią pripažįsta visuomenė ir kurią – vienintelę – gali pripažinti faraono valstybė, nustoja *tikroviškumo*. Būdamas sykiu ir egiptietis, ir žydas, taigi – ir ne egiptietis, ir ne žydas, Mozė dar turi gimti, jo paties gimtis yra tikslas, kurį jam dar reikia pasiekti. Vardan to jis turi pasitraukti iš abiejų bendruomenių, kurioms – net ir nepriklausydamas – priklauso. Mozė atras savąją „ateivio, gyvenančio svetimame krašte", tėvynę (Iš 2, 22). Štai kodėl, rinkdamasis savo kilmę, kartu ir savo tautą, jis grįžta į Egiptą, kad išvestų savo žmones. Mozė gali prisipažinti esąs su savo tauta tik klajodamas.

Tik dykuma – tėvynės nebuvimas – yra jo žemė, jo tėvynė. Jo gimtis – tai pavojus ir mirties grėsmė. Iš pradžių – gimimas žydu, paskui – upės tėkmė, galiausiai – Egipto žemė. Ką Mozei reiškia *galiausiai?* Ar tai, kad baigėsi pavojus ir grėsmė? Kiekvienas sustojimas jam – tai išdavystė, kiekvienas atokvėpis – išsižadėjimas, kiekvienas nusiraminimas – šventvagystė. Kai Mozė paprašo savo Dievą leisti Jį pamatyti, jo Dievas praeina pro pat jį, uždengdamas jam veidą. Mozė gali pamatyti tik dievišką nugarą. Grigalius Nisietis šią pastraipą taip komentuoja:

> Mozė, geidęs išvysti Dievą, iš to sužino, kaip pamatyti Dievą: sekti Dievą ten, kur Jis mus veda – tai ir yra matyti Dievą [...]. Dėl to Jis sako tam, kurį veda: „Tu nematysi mano veido", tai yra – neik priešais tą, kuris tave veda. Nes tada kelio kryptis būtų visiškai priešinga. Mat gėris nesipriešina gėriui, bet seka iš paskos (*La vita di Mosé*, II, p. 252–253).

Mozės Dievas visada yra tenai, kitapus. Jo tikrosios šaknys – gėris – yra ne *praeityje*, bet *ateityje*. Praeitis ir dabartis turi vertę tik ateities atžvilgiu. Žydų laiko samprata iš esmės skiriasi ne tik nuo graikų „ciklinio" laiko sampratos, bet ir nuo „linijinio" laiko koncepcijos, būdingos istorinei Pauliaus krikščionybei. Žydų laikas sukoncentruotas ne į Kristaus *dabartį*, bet į Dievo ateitį, Dievo, kuris yra visada kitoks ir visada anapus, „kitoniškas negu

būtis". *Praeitis* yra pavojus ir grėsmė, o *dabartis* – tai *dykuma*, neturinti pati savaime jokios vertės. Žemė, skirta apsigyventi, visada priešaky. Ištisa laiko grandinė nutiesta į ateitį. Tad dykuma yra ne išbandymų etapas, o *likimas*. Tai nuolatinis žydų tautos būvis.

Tačiau dykuma yra ne tik klajonės ir skurdas, bet ir *pažadas*. Debesies stulpas, rodantis kelią Mozei ir Izraeliui, – tai jau *susitikimas*. Susitikimai su Dievu vedliu vyksta dykumoje ir tik dykumoje. Izraelio gyvenimas yra nuolatinė klajonė. Tad reikalingi įstatymai, jie turi būti griežti – tokie, kokių reikalauja žiaurus gyvenimas dykumoje. Dievas, kuris apsireiškia nebūdamas ir pasirodo slėpdamasis, reikalauja ištikimybės. Ją reikia nuolat atnaujinti. Izaoko epizodas – tai ne praeitis. Abraomo auka įgauna prasmę tik tuomet, jei ji atnaujinama – taigi tik būdama visų ir kiekvieno *ateityje*, viso Izraelio ateityje. Štai kodėl ateities Dievas reikalauja pašvęsti Jam žmonių ir galvijų pirmagimius. Tik Jis pats gali kartkarčiais atidėti atnašavimą. Susitikimas su Dievu visada yra auka. Dabarties auka. Dabartis tik tuomet turi prasmę, kai ji atnašaujama. O tai reiškia – sunaikinama. Tik dabarties sunaikinimas suteikia dabarčiai vertę ir svarbą. Dykuma esti *dykuma* tik įsiterpus Dievui, kuris ją sumenkina, sunaikina, nuneigia. Susitikimas su Dievu – tai jaudinanti savęs sunaikinimo vardan visiško, niekad nesibaigiančio atsidavimo patirtis.

Štai kodėl būtent tada, kai Izraelis prašo ramios vietos poilsiui, kai vis dykesne tampančios dykumos atšiaurumas ima rodytis sunkesnis už Egipto vergiją, Dievo pasmerkimas nepermaldaujamai užgula šią tautą, *Jo* tautą, kuri nepajėgia Jo priimti, nepaklusdama reikliam Jo nuosprendžiui. Bet ne tik Izraelio tauta maištauja prieš savo Dievą. Ir Mozė kartais pavargsta – nuo tikslo, kuris taip ir lieka tikslu, nuo Dievo, kuris užsidaręs savo neįžvelgiamam debesy gaili net savo atvaizdo. Juk tasai Dievas padeda tik tada, kai Jo tauta visiškai išsenka, bet po to Jis vėl įsako nedelsiant leistis kelionėn per dykumą. Aukso veršio epizode galima įžvelgti, kad ir Mozė yra kažkiek „atsa-

kingas", kad ir jis pats yra prisidėjęs, nors ir netiesiogiai – vien tuo, kad mintis pasidaryti stabą, sulydžius auksą, kilo Aaronui, kuris juk buvo Mozės „pranašas". Antra vertus, bausmė Mozei – mirti, nepalietus Pažadėtosios žemės – yra per daug žiauri, kad ją būtų galima sieti vien su tuo antruoju, ne pagal Dievo įsakymą suduotu lazdos smūgiu į uolą, iš kurios Dievas paleido vandenį Izraelio troškuliui numalšinti.*

I.2. Interpretacijos

a) Hegelis

Jaunystėje parašytuose Hegelio tekstuose apie religiją esama gilaus priešiškumo judaizmui. Lygindamas Abraomą su Kadmu, Danajumi ir kitais graikų herojais, Hegelis rašo, jog šie „išėjo ieškoti šalies, kurioje galėtų būti laisvi, kurioje galėtų mylėti", ogi jis, žydų tautos pradininkas, „*nenorėjo* mylėti, idant išliktų laisvas" (*Der Geist des Christentums*, p. 277). Palikdamas tėvų žemę, jis žengė tik pirmą žingsnį link tos laisvės, kuri privalėjo būti absoliuti, niekuo nesaistoma su pasauliu. Netgi meilė sūnui, vienatiniam sūnui, jį slegia. Jis gali su ja susitaikyti tik būdamas tikras, jog ji nėra tokia stipri, kad sukliudytų jam sava ranka nužudyti mylimą sūnų (*ten pat*, p. 279).

Ne ką lengvesnis nuosprendis tenka ir Mozei: esą jis išlaisvinęs savo tautą iš vergijos tik tam, kad uždėtų dar sunkesnį jungą. Abraomo „nenorą mylėti", supriešinusį jo tautą su visomis kitomis klajonėje sutiktomis tautomis, Mozė ir Aaronas nukreipia ir prieš savo tautą:

> Mozės ir Aarono elgesys su savais broliais grindžiamas tuo, kuo ir su egiptiečiais – jėga; o pastarieji, kaip matome, ginasi nuo pavergimo tuo pačiu ginklu (*ten pat*, p. 281).

Aišku, neigiamas požiūris negalėjo nepaliesti ir paties Izraelio Dievo, kuris yra toks neprieinamas. Ypač iškalbingas šiuo

* Mozė sudavė lazda į uolą *du kartus*, nes netikėjo, kad stebuklas gali įvykti, sudavus tik vieną kartą.

atžvilgiu Eleusino misterijų slaptumo sugretinimas su Mozės Dievo slėpiningumu:

> Dievo slėptuvė „sancta sanctorum" turi visiškai kitą prasmę nei Eleusino dievybių slaptingumas: jokios Dievo apraiškos – reginiai, džiūgavimas, apeigos – čia niekam nėra užgintos, draudžiama tik apie tai kalbėti, nes žodžiai tuos dalykus būtų išniekinę. Ogi izraeliečiai galėjo laisvai kalbėti apie savo tarnystės reikalus, apeigas ir įstatymus (Pak. Įst. 30, 11), kadangi tai anaiptol nebuvo šventas dalykas, o kas šventa, amžinai lieka anapus jų, nematoma ir negirdima (*ten pat*, p. 285).

Hegelis matė tik neigiamą hebrajiškosios gyvenimo vizijos pusę, tik tai, kas, pasak jo, buvo tiesiog grynas nihilizmas. *Dykuma* – tai tik meilės, vertės bei Dievo stygiaus įvaizdis. Tvarinio sunaikinimui atliepia Sutvėrėjo Niekis. Hegelis primena Pompėjaus nusivylimą, kai šis „atėjo į pačią šventyklos gilumą, tikėdamasis atrasti čia tautos dvasios šaknis [...] šios puikios ir nepaprastos tautos gaivingą sielą [...] ir pamatė, jog ši vieta tebuvo tuščia erdvė" (*ten pat*, p. 284).

Giliau pažvelgus tampa aišku, jog visos Hegelio kritikos taikinys yra žydų laiko koncepcija. Kaip istorinės, t.y. paulizmo, krikščionybės paveldėtojas, Hegelis negalėjo perprasti vien į ateitį suprojektuoto laiko, tokio laiko, kuris nesikoncentruotų dabartyje. Laiko begalinumas – tai visa aprėptis, *pozityvumas, buvimas*, tai Apreiškimas, *Offenbarung*. Nepasirodantis, nemylintis, neapsireiškiantis dievas, būsimo ir tik *būsimo laiko dievas* Hegeliui atrodo menkas ir nevykęs. Hegelio būsimasis laikas glūdi tik dabarties *tikrume, atėjimo tiesoje*. Mesijas atėjo. Laikas išsipildė. Štai kodėl visas pasaulio negandas – *mala mundi* – įveikė, jas pranokdamas, visa apimantis gėris. Sykiu su *mala* tapo įveiktas ir pranoktas *malum* – t.y. mirtis. Mirtis yra vardan gyvenimo: po Didžiojo Penktadienio ateina Prisikėlimo diena – tai ne tik filosofijos, bet ir religinio tikėjimo tiesa.

b) Benjaminas ir Jabèsas

Hegeliškoji judaizmo interpretacija, rodos, neleidžia paaiš-

kinti tos Izraelio didybės, kurią pripažįsta pats filosofas, apibūdindamas Izraelio tautą kaip *ausgezeichnet*, puikią, nepaprastą (*ten pat*). Be to, Hegelio diskursas visiškai neliečia Mesijo vaidmens religinėje žydų koncepcijoje. Hegelis tik nurodo, kad „eilinis žydas, kuris buvo pasirengęs aukoti save patį, bet ne savo daiktą, visas savo viltis siejo su Mesijo atėjimu" (*ten pat*, p. 295–296). Bet juk Mesijas atlieka būtino tarpininko vaidmenį. Žydų Dievo atokumas, jo „būsimo buvimo" absoliutus kitapusiškumas lemia, kad jo ryšys su dabartimi, rodos, tuoj tuoj nutrūks, ir kils pavojus jam prarasti savąją *ateisiančio Dievo* prigimtį. Mesijas nepriartina ateities, *nesudabartina* jos, o išsaugo – būtent išsaugo – jos atokumą. *Pranašui* – tam, kuris kalba būsimuoju laiku, kad įvertintų *esamą* dvasios menkumą, t.y. savo tautos *neištikimybę* Dievui, – privalu, kad ryšys su dievybe, kurios vardu jis kalba, remtųsi ne tik juo, priklausytų ne tik nuo jo, likdamas *subjektyvus*, bet kad jis būtų *objektyvus*, t.y. kad būtų nulemtas paties Dievo. Mesijas yra Dievo ištikimybės sandorai manifestacija, priešpriešinama Izraelio tautos *neištikimybei*. Mesijas yra dieviškosios *ateities* esatis žmogaus *esamybėje*. Bet tai nebūties esatis, kuri kartu yra esamybės pasmerkimas. Taigi ir Mesijas lieka ir visada turi likti ateisiantis. Jame susitelkia ir reiškiasi visas žydų laiko sampratos sudėtingumas. Walteris Benjaminas yra vienas įžvalgiausių ir subtiliausių interpretatorių, išryškinęs šios sampratos sudėtingumą jau ankstyvuosiuose savo darbuose.

Benjaminas pirmiausia išskiria apreiškimo, arba *raiškiąją*, kalbą ir bendravimo kalbą: pirmoji įvardydama išreiškia dalykų esmę ir pati *yra jų esmė*, o antroji dalykus vaizduoja ir yra naudinga informacijos priemonė. Tačiau ši skirtis nėra istoriškai reali, kadangi jau nuo gimtosios nuodėmės laikų, t.y. nuo istorijos gimimo laikų, žmogus prarado apreiškimo, *rojaus* kalbą (*Über die Sprache überhaupt...*, p. 140–157). „Grynoji kalba" – tai tik *archajiškoji* atmintis, tai praeities, kuri visada buvo praeitis, atmintis. Juk iš tikrųjų egzistavo ir tebeegzistuoja vien tik „šimtų šimtai" *istorinės* žmonijos kalbų, kurios

visos yra kilusios iš *išdavystės* – taigi iš *tradicijų*, iš *transmisijų* – tos grynosios pirminės kalbos, kuri niekada neegzistavo ir kuri vis dėlto metaistoriškai ir aksiologiškai reiškiasi kiekvienoje istorinėje kalbėsenoje (*Die Aufgabe des Übersetzers*, p. 9–21).

Savąją laiko interpretaciją Benjaminas sąmoningai priešpriešina hegeliškajai. Tragiškasis laikas, iš tiesų priklausantis žmogaus *priešistorei*, kaip Mesijo laikas – tai išsipildęs laikas (*erfüllte Zeit*), betgi šio *išsipildymo* prasmė prieštarauja pačiai Hegelio koncepcijai. Tragiško didvyrio laikas yra išsipildęs ta prasme, kad mirtis nereiškia tiesiog gyvenimo pabaigos, o suteikia *formą jo likimui*. Mirtis yra „pradžių pradžios" – t.y. to, kas buvo dar iki pradžios, – išsipildymas. Mirtis tragiškam didvyriui suteikia nemirtingumą. Bet tai „ironiškas nemirtingumas" (*Trauerspiel und Tragödie*, p. 133–137). Nors ir Benjaminui *baigtinumo tiesa yra begalinumas* – žinia, tai Hegelio posakis, – vis dėlto, interpretuodamas tragiškumą, jis begalinumą supranta ne kaip dieviškumo ir žmogiškumo susitaikymą, ne kaip „dorovinės pasaulio tvarkos" atkūrimą, bet kaip absoliutų, nedialektinį baigtinumo neigimą. Tragiškojo didvyrio nebylumu atsiskleidžia jo likimo neistoriškumas. Tragiškojo didvyrio mirtis *neatveria* jokios istorijos, ji tik per likimo užgaidą atskleidžia didvyrio „pranašumą" jo dievų atžvilgiu. Būtent čia slypi moralinis (kantiškąja prasme) tragedijos kilnumas (*Schicksal und Charakter*, p. 171–179).

Jeigu šitaip išsipildo tragiškasis laikas, tai kuo reiškiasi istorinio laiko *neišsipildymas?* Čia prieštara Hegeliui tampa, rodos, dar gilesnė. Benjaminas sąvokos imanentiškumui priešpriešina idėjos transcendentiškumą, reliaciniam simbolio pobūdžiui – alegorijos kraštutinumą, trumpai tariant, istorijos garbinimui jis priešpriešina radikalų istorinį nihilizmą. Istorijos vyksmas nėra pergalių ir išganymo kelias; priešingai – tai neaprėpiama griuvėsių sankaupa. Istorija yra tik vienadieniškumo, beprasmiškumo erdvė, beje, tai gana adekvačiai išreiškia *Trauerspiel* kalbos fragmentiškumas. Nuo Amžinybės atskirtas laikas yra

padalytas savyje, o jo tolydumas – tai tik paprasto erdvinio junginio tolydumas (*Ursprung des deutschen Trauerspiel*, I ir IV sk.).

Vis dėlto istorijos kūrinių menkystėje dar juntamas Dievo ilgesys. Tasai ilgesys yra žmogiškas, bet jį kursto Dievo nesatis, Dievo, pasireiškiančio per Mesiją, nesatis. Kiekviena akimirka, kiekviena sekundė – tai, pasak Benjamino, „siaurutės durelės, pro kurias gali įžengti Mesijas" (*Über den Begriff der Geschichte*, p. 704). Jis gali įžengti, jis iš tikrųjų įžengia. Įžengia kaip žmogiškosios menkystės suvokimas, kaip dieviškumo poreikis, kaip mūsų niekybę matuojantis Niekas. Taigi Benjaminas atskleidžia istorizuojančią Mesijo figūros funkciją, anaiptol nepasiduodamas istoricizmui, kuris linkęs istoriją garbinti. Žydų Mesijas lieka ateisiantis, *amžinai ateisiantis* – iš čia ir jo dieviškas veidas; vis dėlto būtent tasai būsimo atėjimo amžinumas yra pajėgus prisišaukti dabartį, idant ją pasmerktų ir jos atsižadėtų. Tai yra mesianizmas, paaiškinantis šios *ausgezeichnet* – puikios, nepaprastos – tautos jėgą.

Žydiškąją *dieviškumo*, kaip Dievo *stygiaus*, patirtį aiškina ir kitas įdomus interpretatorius – Edmondas Jabèsas. *Dabartis* – tai Dievo neigimas. Ji yra ne vien žmogaus, bet ir žodžio, siekiančio išsakyti Dievo Tylą, dabartis. Pirmiau nei žmogaus dabartis, nei Dievo dabartis, nei *kūrimas* yra Dievo neigimas:

> Dievas prieš Sukūrimą yra Visybė; o po to, ak, nejaugi po to Jis yra Niekas?
>
> Visybė yra neregima. Regimumas esti tarp Visybės ir Nieko, kiekvienoje nuo Visybės atplėštoje dalyje.
>
> Kurdamas Dievas išėjo pats iš Savęs, kad galėtų įsismelkti į Save ir susinaikinti.
>
> Sukūręs pasaulį, Dievas buvo Visybė be dangaus ir be žemės.
>
> Sukūręs dieną ir naktį, Dievas buvo Visybė be žvaigždžių.
>
> Sukūręs gyvūnus, augalus, Dievas buvo Visybė be žemės faunos ir floros.
>
> Sukūręs žmogų, Dievas buvo beveidis.
>
> Niekas nematė Dievo, bet kiekvienam iš mūsų yra matomi Jo mirties etapai (*Le Livre des Questions*, 2, p. 319).

Dievo *pilnatvė*, Jo tobulumas ar išbaigtumas, Jo Visybės Vienyje Būtis, o ne žmogus paverčia Žemę dykuma: joks žmogaus nusidėjimas, jokia žmogiška nuodėmė negali turėti tiek galios, kad sumenkintų Dievą. Tik Dievas gali sunaikinti Dievą ir Dievo kūrinį. Ne, ne žmogus, bet Jis pats, Jo paties *dieviškoji esmė* lemia, kad sukūrimas yra *Dievo neigimas*. Antra vertus, žmogus gali nusidėti ir nusižengti tik *po to*, kai jau yra įvykęs sukūrimo aktas ir radosi dykuma. Bet tokiu atveju *gyvenimo dykumoje* prasmė apsiverčia: iš neigiamos ji tampa teigiama. Kraustytis iš vietos į vietą, klaidžioti po dykumą, prisiimti tremtį – tai vienintelis būdas žmogui suartėti su Dievu, su Dievo kūryba. Net ir atmesti Dievą reiškia at-liepti Jam, Jo *darbams*.

Kūrėją atmeta kūryba. Visatos spindesys. Žmogus susinaikina kurdamas (*Le Livre des Questions*, 1, p. 396).

Taigi žmogus nusidėtų, jeigu jis neprisiimtų tremties, klajokliško gyvenimo ir amžino kraustymosi. Bet jei žemė yra dykuma, kaipgi žmogus galėtų neprisiimti klajonės? Iš tiesų nuodėmės keliai esti beribiai: žmogus geba net dykumą paversti namais, o tremtį – tėvyne. Dėl to pats Jabèsas aiškiai linkęs sudvejinti savąjį nomadizmą, įrodinėdamas, jog svetima yra žemė, iš kurios buvai ištremtas, kaip ir toji, kuri tave priglaudė (*Un Étranger...*, p. 107), jog svetima gali būti net kalba, kuria pats rašai. Tremtis, pasak jo, visada yra ištrėmimas iš tremties: *Voyage dans le voyage. Errance dans l'errance* (*ten pat*, p. 18).

Tačiau nors Jabèsas skelbia, kad reikia „būti svetimam" – „*L'étranger de l'étranger, ai-je, une fois, écrit*" (*Le Parcours*, p. 16), – minties logika galiausiai verčia jį pirmenybę teikti *svetingumui*. Aišku, svetingumas dykumoje nelaiduoja, kad tapsi savas. Čia juk yra priimamas prašalaitis – bevardis, nors ir pažįstamas, netikėtas, tegu ir laukiamas, keliauninkas (*Le Livre de l'Hospitalité*, p. 84–85). Kitaip tariant, nors dykuma priima svetingai, tame svetingume išlieka šiai vietai būdingas nerimas dėl Dievo stygiaus. O kas tą nerimą palaiko? „Svetimumas" visada siejasi

su nerimu, kuris vienodai apima ir šeimininką, priimantį svečią, ir besisvečiuojantį, tačiau jis anaiptol neliečia paties priėmimo. Svetingumas pats savaime yra saugus, nors būtent *jame* esama nerimo. Pats to nenorėdamas, Jabèsas suteikia dykumai buveinės, galinčios priimti kiekvieną, prasmę. Dievo stygius čia reiškia visada saugią žmogaus buvimo vietą. O šį stygių liudijanti knyga (*Le Parcours*, p. 30) tampa vilties vieta:

- Viltis yra kitame puslapyje. Neužversk knygos.
- Perskleidžiau visus knygos lapus, bet vilties neaptikau.
- O gal viltis – tai knyga (*Le Livre des Questions*, 1, p. 380).

Tačiau knygoje *Le Parcours* neįprastai „šauksmingu" stiliumi jis rašo:

> Dievas nėra Dievas. Dievas nėra Dievas. Dievas nėra Dievas. Jis yra. Jis yra pirm jį nurodančio ženklo. Pirm paženklinimo.
>
> Jis yra tuštuma pirm tuštumos, mintis pirm minties; taigi ir nelaukta pirm nelaukto – tarsi galėtų egzistuoti niekas pirm nieko.
>
> Jis yra šauksmas pirm šauksmo, virpulys pirm virpulio.
>
> Jis yra naktis be nakties, diena be dienos. Žvelgimas pirm žvilgsnio, išklausymas pirm klausymo.
>
> Jis yra oras pirm alsavimo. Įkvėpimo oras ir paskutinio atodūsio oras. Dar ne vėjas, bet lengvas dvelksmas, apatiškas pirmykščiam savo stingulį.
>
> O, tuščia begalybe! (p. 35).

Ar nebūtų galima šiuose žodžiuose išgirsti kito „šauksmo" aidą? Šauksmo, kuris pratrūko, išreikšdamas visai kitokią dieviškumo patirtį?

II. Etosas: graikiškoji dieviškumo patirtis

Izraelio Dievas stovi nugara į savo tautą – Jis visada yra ateisiantis, tolimas, atokus: Jis yra vedlys, kuomet palankiai nusiteikęs, bet Jis anaiptol nėra kelionės draugas; ogi Graikijos dievai visuomet pasirodo iš priekio. Pindaras primena, kad „viena yra žmonių ir dievų giminė" ir „ta pati motina ir vieniems, ir kitiems gyvybę davė", nors „galybė nutolina:

menkystė čia, o ten – amžinas sostas, bronzinis dangus" (*Nemėja* 6, eil. 1–4). Beje, dar prieš istorijos pradžią gyvavo paprotys dievams dalytis valgiu su mirtingaisiais. Net ir vėliau, kai šis paprotys, Prometėjui apgavus Dzeusą, išnyko, dievai neatsisakydavę sanguliauti su mirtingomis moterimis, o deivės – su vyrais. Graikijoje dievybė gyveno žmogaus namuose. Pasakojama – tai liudija Aristotelis, – jog keli svetimšaliai, atvykę į Efesą aplankyti žymiausią tos vietos išminčių, sutriko iš nuostabos, pamatę kažkokį žmogų besišildantį prie namų židinio; o Herakleitas, kviesdamas juos įeiti (εἰναι γὰρ καὶ θεοὺς), tarė: – „Ir čia yra dievų" (cit. iš Heidegger, *Humanismusbrief*, p. 351).

II.1. Figūros

a) Odisėjas

Abraomas ir Mozė leidžiasi kelionėn, norėdami atitrūkti nuo gimtosios žemės, nuo praeities, kurioje glūdėjo jų šaknys. Odisėjas drąsiai stoja prieš visus kelionės pavojus, norėdamas sugrįžti į savo kraštą. Jis aiškiai mato, kad Kalipso grožiu pranoksta Penelopę, bet vis dėlto trokšta sugrįžti. Jis supranta atsisakąs nemirtingumo dovanos, bet sutinka mirti, kad tik vėl išvystų savąją salą (*Od.* V, eil. 203–224). Pati tikriausia jo ateitis yra jo pradžia. Tėvynės ilgesys yra pats stipriausias jo jausmas. Nuotykiai jam – gyvenimo puošmena, pavojai, kurių jis ieško, – gyvenimo druska, bet tik su sąlyga, jog esama kelio atgal. Sugrįžimas namo – ne tiek Odisėjo tikslas, kiek jo likimas. Iš tiesų didžiausią pavojų jam kelia iliuzija, kad jis jau esąs namie. Tai burtininkės Kirkės meilės apžavai. Nuo tų kerų herojus išsivaduoja ne savo paties jėgomis, bet padedamas draugų, kurie, nerimaudami ar bepamatys savo artimuosius, jam primena apie tikrąją tėvynę (X, eil. 472–474). Tačiau norint sugrįžti, tenka gerokai išsukti iš kelio, daug toliau nei gali įsivaizduoti žmogaus protas. Jam tenka keliauti per Mirusiųjų šalį. Ten Odisėjas sutinka motiną. Pabaiga susijungia su pradžia – nubrėžia-

mas gyvenimo ratas, kurį ten, Hado karalystėje, jam pranašingai išskaito neregės Teiresijo akys: jo laukia sugrįžimas į Itakę, pergalė prieš varžovus, naujos kelionės ir sugrįžimai, taip pat ir rami mirtis (θάνατος ἀβληχρὸς). Tiesa, mirtis ištiks jūroje (XI, eil. 134–136), bet, sprendžiant iš visko, – mieloje, savoje Itakės jūroje. Visi nuotykiai vyksta dabartyje, užburtame amžinojo laiko rate, kurio slinktyje *yra* ir praeitis, ir ateitis.

b) Apolonas

Graikų dievai gyvena žmonių pasaulyje. Tačiau toje artumoje jie lieka tolimi. Dangus gaubia ir glėbia žemę, bet tik būdamas virš jos. Kai mitas nuo žmogiškų istorijų pereina prie dieviškų įvykių, pasakojimo stilius tampa iškilmingas, nes nuo nepastovių ir atsitiktinių dalykų pereinama prie amžinų ir neišvengiamų. Odisėjas nusileidžia į Hadą, norėdamas, kad Teiresijas išpranašautų ateitį. Visos pranašystės išsipildys, bet būsimų įvykių, jau esančių aiškiaregio mintyse, tikrumas yra tik faktinis. Teiresijo žodžiuose trūksta būtinos pasaulio tvarkos teisėtumo. Apolono *matymo* būdas yra visai kitoks. Dzeuso sūnus yra tėvo įstatymo (*Nomos*) sergėtojas. Jo dabartis – tai *teisėta* įvykių tvarka. Taigi iš tikrųjų Apolonas ne nu-mato – jis mato. Jis mato visų momentų išsidėstymą laiko horizonte.

„Febas" Apolonas yra „Tyrasis", kadangi jo įžvalgos nėra užterštos galimo atsitiktinumo. Jis yra grožio dievas – visų gražiausias, nes, būdamas *ekphanestaton*, „aiškiausias", suteikia viskam aiškumo. Jis yra šviesa, kuri nubrėžia esamybės kontūrus ir ribas. Pasak platoniškojo Aristofano, Dzeusas, į dvi dalis perpjovęs pirmapradį įžūlų androginą, „liepdavo Apolonui apsukti veidą ir pusę kaklo į pjūvio pusę, kad, nuolat matydamas šitą nuopjovą, žmogus būtų kuklesnis" (*Puota*, eil. 190). Taigi su Apolonu randasi gebėjimas suprasti – suprasti žmogaus ribas dievų atžvilgiu, suprasti suskaidytą ir sutvarkytą žmogaus laiką. Beje, Aristofano mitas išsaugojo atminimą, kaip iš pakrikos, neapibrėžtos, chaotiškos pirmykštės gamtos radosi į praeitį, dabartį, ateitį suskaidyto laiko tvarka.

Apolonas – tai Parmenido amžinosios tiesos dieviškoji figūra. Tai mitinis provaizdis tos episteminės dabarties, kurią visa mūsų vakarietiškoji tradicija – iš pradžių kaip *sophia*, vėliau kaip *philosophia* – stengėsi „apmąstyti". Bet ne vien tai.

Prisiminkime, kad Delfų orakulo atsakymai būdavo dviprasmiški. Dviprasmiškumas atsirasdavo ne dėl žmogaus riboto proto, bet dievo – apgaulės dievo, arba *Loxia*, kaip jį vadindavo graikai, valia. Nors Apolonas buvo „tiesos" figūra, toje „tiesoje" slypėjo – netgi ne per daug giliai – stipri apgaulės valia. Šią valią lydėjo smurtas, dėl to nedidelė akmeninga Delo sala bijojo tapti Leto gimdymo vieta* (*Himnas Apolonui*, eil. 66–69). Iš tiesų graikiškiausias iš visų graikų dievų nebuvo graikiškos kilmės. Pasakojime apie kivirčą su Hera ir apie pabaisos, kuriai deivė buvo patikėjusi išsigimusį savo sūnų Tifoną, nužudymą (eil. 331–369) tiesiai užsimenama apie išprievartavimą, kurį patyrė beribė, beformė, orgiška Motinos Žemės, iš kurios gimė saiku ir įstatymu pagrįsta kosminė Tėvo Dzeuso tvarka, prigimtis. Taigi Apolono šaknys įsikerojusios seniausioje *Viduržemio* kultūroje. Nepaisant to, kad jis buvo priimtas į graikų Olimpą, mitas išsaugojo atminimą apie jo senąją kilmę. Čia pasakojama, kad patys dievai „drebėjo", pirmąkart jam pasirodžius Dzeuso buveinėje (eil. 1–4).

Apie dviprasmišką Apolono prigimtį kalba ir Herakleitas, pastebėdamas, kad Delfų orakulas „nei sako, nei slepia, bet duoda ženklus" (fr. 93). Nėra abejonės, jog teigdamas, kad gamta mėgsta slapukauti (fr. 123), Herakleitas taip pat turėjo omenyje Apolono figūrą. Tokia tad yra toji gražiausia, aiškiausia prigimtis.

II.2. Interpretacijos

a) Platonas

Filosofijos kalba nėra pirminė, ji yra išvestinė. Senesni už filosofus yra išminčiai, kurie – kaip tikri įstatymų leidėjai (*no-*

* Leto, Dzeuso žmona, Delo saloje pagimdė dvynius Apoloną ir Artemidę.

motheti) – paskyrė daiktams vardus, o su vardais – tvarką (*Kratilas*, 390a–391d). Graikai, būdami filosofai, „visuomet lieka vaikai – seno graiko nebūna" (*Timajas*, 22b). Tai suvokdama, filosofija visų pirma kalba *mito*, bylojančio apie laiko atsiradimą, kalba. Dieviškasis pasaulio kūrėjas, siekdamas, kad jo kūrinys išeitų kuo panašesnis į modelį, sukūrė vienyje (μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνί) glūdinčios amžinybės amžiną pavidalą (αἰώνιον εἰκόνα), kuris reiškiasi kaip harmoninga tąsa, t.y. kaip laikas. O su laiku radosi Dangus, dienos ir naktys, mėnesiai ir metai, kurie yra laiko dalys (μέρη) bei formos (εἴδη). Aišku, kad tai, kas būdinga tąsai – „buvo", „yra" ir „bus", – nėra būdinga tam, kas nejuda ir nedalu, o tiesiog „yra" ir tiktai „yra" (*ten pat*, 37d–38a).

Šis netikėtas stulbinantis pasakojimas, prasidėjęs nuo paaiškinimo, kaip radosi amžinumas – nesvarbu, kad tai tik pavidalo (taigi tik antrinis) amžinumas, – baigiasi hipoteze apie laiko ir dangaus, t.y. amžino amžinybės pavidalo, diskretumą (*ten pat*, 38b–c). Pravartu pažymėti, kad pavidalo, t.y. laiko, amžinumą Platonas visada išreiškia terminu αἰώνιος, kilusiu iš αἰών (kuris yra žodžio ἀεὶ ὄν „visada esantis", santrumpa), o vienyje glūdinti amžinybė yra vadinama ἀΐδιος. Ir tai prasminga, nes ἀ-ΐδιος reiškia nedalumą – tai, kas neturi nei dalių (μέρη), nei formų (εἴδη), ko negalima matyti (ἰδεῖν). Taigi laikas yra nedalomo dalijimas, pavidalas ir forma to, kas neturi nei pavidalo, nei formos. Tai nematomo regėjimas.

Modelio ir vaizdo tarpusavio *priešpriešа* parodo, kad būtent modelis kelia grėsmę vaizdui. Jeigu regimas vaizdas tobulai atitiktų modelį, tasai vaizdas išnyktų neregimybėje, neapibrėžtume ir beformiškume. *Išvestinėje* filosofijos kalboje vėl iškyla grėsmė, kurią mitas pateikia, pasitelkdamas dviveidę Apolono – „gražaus" ir „nuožmaus" viduržemiškos kilmės graiko – figūrą. Išties neatsitiktinai „pasakojimo" apie laiko atsiradimą pradžioje Platonas ir dievus vadina ἀΐδιοι. Neregimumas yra perregimumo, skaidriausio aiškumo savastis, lygiai kaip bjaurumas yra grožio, tobuliausio grožio savastis: „*das Schöne ist nichts/ als des Schrecklichen Anfang*" (Rilke, I *El*., eil. 4–5).

Vakarų filosofija iš pat pradžių iškėlė sau uždavinį išvaryti tą šėtonišką grėsmę ir apsiginti nuo vienyje glūdinčios amžinybės pavojaus. Kaip priešpriešą pirminio prado, δύναμις beformiškumui, neapibrėžtumui, ἀόριστον Aristotelis iškėlė teiginį apie veiksmo ἐνέργεια, įvykio, *formos* pirmumą: μορφὴ μᾶλλον φύσις τῆς ὕλης (*Phys.*, B, 193b 6–7). Štai jo argumentai:

> Kaipgi iš tiesų galėtų kas nors išjudėti, jei nebūtų veikiančios priežasties? Aišku, kad ne pati materija save išjudina, o dailidės menas, ne mėnesinių išskyros, ne pati žemė, o grūdai ir sėkla (*Met.*, A, 1071b 28–32).
> Todėl begalinį laiką nebuvo Chaoso ar Nakties, ir visada egzistavo tie patys dalykai (ταὐτὰ ἀεί) – ar pakaitomis, ar kaip kitaip, nes veiksmas iš tiesų yra pirmesnis už galimybę (*ten pat*, 1072a 7–9).

Pasaulis yra amžinas, nėra jokio pavojaus, kad jis pasibaigs. Dievas – grynoji forma, kurioje nėra nieko beformiška, – yra amžinas vienis, jame sutelkta ir atsispindi daugialypė, eidetiška pasaulio amžinybė. Jis yra laiko amžinybės garantas ir *epistemos* absoliutumo pagrindas. Jis yra artimiausias žmogui, nes, suteikdamas saugumą žmonių gyvenamam pasauliui, leidžia jam būti πολιτικὸν ζῷον*.

Šį dievo *artumu* pagrįstą *ethos* nuosekliai perima Hegelio filosofija. Juk Hegelis – filosofas krikščionis, istorinės *Pauliaus* krikščionybės filosofas. Tai nereiškia, kad Hegelis ignoravo tamsųjį, *ikigraikiškąjį* dievo Apolono pavidalą; anaiptol – interpretuodamas graikų pasaulį, jis kaip tik pradeda nuo teiginio, jog esama dviejų priešingų „dorovinių masių", kurių viena išreiškia *prigimtinę* tamsos teisę, o kita – *dvasinį* dienos įstatymą (*Phänomenologie des Geistes*, p. 317 tt.). Vis dėlto dievo naktinio ir saulėtojo veido konfliktas, vis kitokiomis formomis ir būdais reiškęsis per visą žmonijos istoriją, turi tik vieną tikslą, tik vieną siekį: *atskleisti gelmę* (*ten pat*, p. 564). *Tamsos* lemtis nuo pat pradžių yra šviesa – kad galiausiai pati taptų šviesa.

* Politine būtybe (graik.).

b) Nietzsche ir Hölderlinas

Nuo pat savo genealoginių tyrinėjimų pradžios Nietzsche buvo įsitikinęs, kad „saulėtosios religijos ir *epistemos*" sąsaja, kuria nuo Sokrato, t.y. nuo filosofijos gimimo laikų, remiasi Vakarų civilizacija, išreiškia *etosą*, gyvenimo pasaulyje būdą, kuriam būdingas tikrumo poreikis kyla iš baimės ir visiško nesaugumo. Kaip „filologas" jis gręžiasi link seniausių mūsų šaknų, trokšdamas išvysti kitonišką dievo veidą, ikigraikiškąjį graiko Apolono veidą. Šį veidą jis pavadina Dionisu.

Savaime aišku, kad tai vienas ir tas pats savyje susidvejinęs ir pats su savimi konfliktuojantis dievas. Kitaip nebūtų galima suprasti jų *bendrininkavimo*, kuris kyla iš prieštaravimo, pastūmėdamas naujo konflikto link. Beje, jų vienovė yra tiesiai įvardyta. Nietzsche ją vadina *Bruderbund*, broliška sąjunga. Toji sąjunga lemia, kad Dionisas kalba Apolono, o Apolonas – Dioniso kalba (*Die Geburt der Tragödie*, p. 139–140): kad Vienis – pirmapradis Vienis – galėtų pasirodyti, jis turi įgauti pavidalą, išsiskaidydamas į įvairias individualias formas. Tos formos, tie veidai, pavidalai yra ne kas kita, kaip pavidalai, formos ir veidai to, kas nedalu, neregima, beformiška. Ikona savita, nes ji suteikia pavidalą tam, kas neturi pavidalo. Jeigu pirmapradis Vienis jau turėtų *pavidalą* ir *formą*, ikona būtų tik kopija, tuščias paties savęs atkartojimas.

Bet kaipgi Beformiškumas esti formoje, Nedalumas – dalume? Anaiptol ne buvimu. Jeigu beformė Vienio būtis yra tik formos – savitos, išbaigtos, *nedalomos* (*dividua*) – neturėjimas, o jo *dalomumas* (*in-dividuo*) – tai visų formų, kuriomis jis kartkartėmis reiškiasi, sutelktis, tai tokiu atveju Nietzschės Dionisas niekuo nesiskirtų nuo Hegelio Gelmės. Bet Dioniso *nesama*. Dionisas yra *visada nesantis*. Jis yra *nesatis*. Tai gana subtilus aspektas, tad šiek tiek stabtelėkime, kad suprastume tragedijai būdingą choro primatą (ir laiko prasme) herojaus atžvilgiu. Kitaip tariant, kad suprastume veiksmo stebėjimo primatą veiksmo atžvilgiu. Bet ką reiškia šis paradoksas? Argi galima stebėti kažką pirmiau, nei tas kažkas yra? Tragedijos paradoksas

neabejotinai yra... paradoksas: tai nesaties stebėjimo paradoksas. Juk tragedijoje *iš tikrųjų* yra stebima *nesatis*. Dievo *nesatis*. Dioniso *nėra*. Jo niekada nėra. Nė vienas iš pavidalų, kuriuos jis kartkarčiais įgauna, nė vienas iš herojų, kurie šiam tragedijos dievui suteikia veidą, niekada nėra Dionisas (*ten pat*, p. 62–64). Dionisas pasitraukia. Jis yra tai, kas pasitraukia. Būtent dėl to tikrumas kiekvienu atveju yra netikras, ramybė – nerami. Dionisas – tai nerimą kelianti nesatis, *das Unheimliche*.

Herojaus pasirodymas yra perėjimas nuo *tragiškojo ditirambo* prie draminės formos, tai rodo, jog prasideda tragiškumo *dekadansas*: nesančiam dievui vienaip ar kitaip priskiriama kaukė. Vis dėlto tragedija išsaugo savo pirmapradę prasmę, kol choras geba atlikti savąjį *antitezės* vaidmenį, priešingaudamas ne herojui, o tam, kad dieviškumas neįgautų herojaus veido. Kitaip tariant – kol jis išlaiko savo funkciją sergėti dievo Dioniso nesatį.

Šias vietas iš Nietzschės *Tragedijos gimimo* pravartu paskaityti pagrečiui su Hölderlino pastabomis apie Sofoklio *Edipą* bei *Antigonę*. Abiejų autorių kūriniuose ryški ta pati priešprieša hegeliškojo tipo dialektikai – priešprieša, kuri liudija abiem bendrą istorinio laikotarpio prasminio lauko pasirinkimą, leidžiantį iškelti alternatyvą civilizacijai arba visai Vakarų tradicijai.

Anot Hölderlino, dieviškumo ir žmogiškumo susijungimas tragedijoje vyksta *im Zorn*, pykčio priepuolyje, štai kodėl tragiškumas yra „suprantamas kaip beribiškumo tapsmas, kurį išgrynina beribiškumo skaidymas“ (*Sämtliche Werke*, II, p. 395–396). Juk anaiptol ne vienybė *nuskaidrina* nesantaiką, o kaip tik atvirkščiai. Taigi Hegelis – ir visa, kas čia Hegeliui priskiriama – apverčiamas aukštyn kojom! Būtent šiuo požiūriu Hölderlinas aiškina *choro* funkciją:

> Štai kodėl dialogas visada priešgyniauja, o choras jam oponuoja... Diskursas kertasi su diskursu, vienas kitą paeiliui nutraukdami (*ten pat*, p. 396).

Norėdami tai nusakyti logikos terminais, galėtume konstatuoti: choras yra *contradictio contradictionis*, kuris palaiko

prieštaravimą, neleisdamas jam išsekti. Kitaip tariant, tragedijos choras ne malšina, bet didina *nerimą*, *Unheimlichkeit*.

Nors Hölderlinas, apeliuodamas į gamtos begalinumą, ginčija grynai žmogišką, tačiau baigtinę priešingumų susitaikymo koncepciją, kurią sukūrė Hegelis, jam pačiam nepavyko nuosekliai išlaikyti prieštaringumo nuostatos. Jo begalinumo – aorgiškumo – idėja yra ne kas kita, kaip tam tikra priešingumų susitaikymo forma: mirtis veda į naują – kur kas kilnesnį, turtingesnį – gyvenimą. Kalbėdamas apie Empedoklį, jis rašo:

> [...] savo mirtimi jis kur kas lengviau, negu gyvendamas, sutaiko ir sujungia priešingus kraštutinumus, iš kurių pats radosi, nes susitaikymas dabar vyksta ne kaip pavienio individo savastis, taigi ne kaip grynai vidinis išgyvenimas, dieviškumo pasireiškimas nebėra toks jaudinantis, o juk džiugi susiliejimo iliuzija, būdama perdėm intymi, unikali, išnyksta; kai vienas iš dviejų kraštutinumų – organiškasis, – nerimo dėl akimirkos laikinumo pastūmėtas, pakyla į aukštesnę visuotinumo pakopą, o antrasis kraštutinumas – aorgiškasis, – priartėjęs prie pirmojo, tampa šio ramaus stebėjimo objektu, tada praėjusios akimirkos išgyvenimas nustoja intymumo, tampa nuosaikesnis, aiškesnis, skaidresnis (*Grund zum Empedokles*, *op. cit.*, 118).

Kaip ir Hölderlinas, Nietzsche teigia: Dionisas yra *nesamas dievas*, nes jokia forma, joks suasmeninimas, joks apoloniškas pavidalas jam neprilygsta. Bet iš jo atokumo randasi visi jo pavidalai, visos individualios jo formos. Individo mirtis yra ne pralaimėjimas, o individuacijos principo triumfas. Pirmapradis Vienis, gyvenimas grynojoje būtyje, grynoji tėkmė griauna, kad kurtų. Iš čia kyla tasai „pirmapradis malonumas" (*Urlust*), primenantis „modeliuojančią pasaulio jėgą"; Herakleitas jį lygina su „berniuku, kuris žaisdamas dėlioja vienur kitur akmenukų ir smėlio krūveles, o paskui jas sugriauna" (*Die Geburt*, p. 153). Tada vėl stato kitàs, ir taip *be galo*. Tiesa, kitose *Tragedijos gimimo* pastraipose Nietzsche tvirtina, kad muzikai žodžių nereikia, ji tik juos toleruoja (p. 51). Ko gero, tai buvo atspirties taškas, kuriuo pirmiausia rėmėsi Nietzsche, kritikuodamas Wagnerį už tai, kad šis bandė *suderinti* pagonybę ir krikščionybę, bei reikšdamas savo priešiškumą romantizmui.

Bet jei *broliškas* Dioniso ir Apolono *ryšys* nutrūksta, kaip tada atskirti Babilonijos orgiją nuo antikinės tragedijos (p. 31–34)? Aišku, ši „problema" peržengia *Tragedijos gimimo* rėmus, apimdama apskritai Nietzschės mąstyseną. Beje, nors jį, kaip nieką kitą iki tol, be saiko žavėjo judėjimas ir tapsmas, šis susižavėjimas niekada neužgožė jo pastangų rasti susitaikymą. Apie kokį susitaikymą čia kalbama? Apie tapsmo susitaikymą su pačiu savimi, apie Gyvenimo susitaikymą su Gyvenimu, Valios – su Valia. Pakanka priminti tik vieną pastraipą iš *Štai taip Zaratustra kalbėjo:*

> Ir kas išmokė valią susitaikyti su laiku ir to, kas yra aukščiau už bet kokį susitaikymą?
> Valia – valia viešpatauti – privalo siekti to, kas yra aukščiau už bet kokį susitaikymą: bet kaip valia galėtų tai padaryti? Kas ją išmokė siekti atžagariai? (*Also sprach Zarathustra*, p. 181)

Kad šie klausimai nebuvo *retoriniai*, liudija tai, jog Nietzsche dar paskutiniaisiais gyvenimo metais kamavosi, ieškodamas *mokslinių* amžinojo sugrįžimo doktrinos įrodymų (plg. *Wille zur Macht*, ypač §1062–1067). Susitaikymas *virš* bet kokio susitaikymo, aukščiausias, paskutinis susitaikymas, *anulus aeternitatis* – ši versija, būdama modernesnė ir senesnė nei ταὐτὰ ἀει*, reikalavo episteminio pagrindo. Nietzsche matė priešais save du kelius: iš vienos pusės buvo Aristotelio pradėtas ir *episteminės bei religinės* Vakarų tradicijos sutvirtintas kelias, iš kitos – *beprotybės*, suplanuotos beprotybės kelias: ganytojas nebėra ganytojas, jis nebėra žmogus (*Also sprach Zarathustra*, p. 202). Ir Nietzsche pasirinko.

Savo intelektualinę autobiografiją Nietzsche užbaigė žodžiais: „Ar buvau suprastas? – *Dionisas prieš Nukryžiuotąjį...*" (*Ecce homo*, p. 374).

„Ar buvau suprastas?" – kodėl gi kilo tokia abejonė? Jeigu Nukryžiuotojo figūra yra asketizmo išraiška, bylojanti, jog vertė yra svarbiau už faktą, priedermė gyventi – už gyvenimą, tai

* Visados tas pats (graik.).

kaip galėjo jau po *Anapus gėrio ir blogio*, o ypač po *Moralės genealogijos* dar kilti abejonė, ar buvai suprastas? O jeigu, tarkim, Nietzsche šį klausimą skyrė ne kitiems, o pačiam sau? Jei, sakykim, šiuo klausimu jis išreiškė abejonę dėl savo paties pozicijos? Gal jis šią abejonę išsakė, tiesiog norėdamas šitaip ja atsikratyti? Galimas dalykas, jog visa tai – tuščias psichologizavimas. Ir vis dėlto, vis dėlto..., jeigu Dionisas galiausiai tarsi sutampa su Apolono figūra, o Gyvenimui nuo amžių skirta nepaliaujamai kurti *Formas*, jeigu Valia viešpatauti semiasi jėgų, pati save atkartodama, ir tasai atkartojimas *turi būti moksliškai* pagrįstas neatremiamais argumentais, jei pagaliau *etinis* bei *episteminis* modelis sutampa su tuo modeliu, kurį bendrais bruožais nusakė Aristotelis, – gal iš tiesų baigiamoji *Ecce homo* frazė reiškia prieštaravimą? Šis klausimas mus verčia susimąstyti: kas tai yra *Krikščionybė*? Tai leis mums suprasti, kad galutinis Nietzschės *pasirinkimas* nėra *neišvengiamas*. Tarp *epistemos* ir *beprotybės* – *tertium datur*!*

III. Apleidimas: Jėzaus žodis ir Pauliaus krikščionybė

III.1. Figūros

a) Jėzus

> *Aperiam in parabolis os meum,/ eructabo abscondita a constitutione mundi***
>
> (Ps 78, 2; Mt 13, 35).

Jėzus *pakartoja* Pranašo žodžius sąmoningai. Tad pamąstykime: kokia gi šio pakartojimo prasmė? Tai esminis klausimas, nes ir paskutinieji žodžiai – žodžiai, kuriuos Jėzus devintą

* Yra trečia galimybė (lot.).
** Aš atversiu savo burną palyginimais,/ išpasakosiu nuo pasaulio sukūrimo paslėptus dalykus (lot.).

valandą sušuko nuo Kryžiaus (Mt 27, 46)* – *kartoja* 22-osios Dovydo psalmės pradžią.

Jėzaus kartojimas pabrėžia atsiskyrimą, kitoniškumą. Jėzaus kalba – tai ne Pranašo, ne Senojo Testamento kalba. Tai kita kalba. Ji sklinda iš *aukštumos*, kuri nepripažįsta jokio sandėrio, tik rūstų *aut/ aut*. Labai pamokantis yra epizodas, kai mokinys prašo Jėzaus leidimo pareiti palaidoti savo tėvo, bet išgirsta beatodairišką atsakymą: „Sek paskui mane ir palik mirusiems laidoti savo numirėlius" (Mt 8, 22). Net pats seniausias gailestingumo aktas laikomas esąs tuščias, jeigu tik jis priklauso pasauliui, – Įstatymo, *regimajam* pasauliui. „Venkite daryti savo teisumo darbus žmonių akyse, kad būtumėte jų matomi" (Mt 6, 1).

Pati malda turi būti kalbama *slaptoje*, vengiant žmonių akių:

> [...] nebūkite tokie, kaip veidmainiai, kurie mėgsta melstis stovėdami sinagogose ir aikštėse, *kad būtų žmonių matomi*. [...] Kai tu panorėsi melstis, eik į savo kambarėlį ir užsidaręs melskis savo Tėvui, esančiam *slaptoje* (Mt 6, 5–6).

Įsakymas atiduoti ciesoriui tai, kas ciesoriaus, o Dievui – kas Dievo, nėra tik banalus nurodymas išsaugoti dviejų Valstybių – religinės ir politinės – atskirumą; šis įsakymas giliąja prasme pažymi neįveikiamą vidaus ir išorės, sąmonės ir pasaulio skirtingumą. „Šio pasaulio rūpesčiai ir turto apgaulė nustelbia žodį, ir jis lieka nevaisingas" (Mt 13, 22). Jėzui nėra nieko svetimesnio už sumanymą steigti Bažnyčią, bendruomenę. Kai jam praneša, kad motina ir broliai nori su juo pasikalbėti, jis atsako:

> „Kas gi mano motina ir kas mano broliai?" Ir, ištiesęs ranką į mokinius, tarė: „Štai mano motina ir mano broliai! Kiekvienas, kas tik vykdo mano dangiškojo Tėvo valią, yra man ir brolis, ir sesuo, ir motina" (Mt 12, 48–50).

Visi yra Jėzaus mokiniai – visi, išgirdusieji jo žodį. Kam dar tas patikslinimas? Kas gi trukdo išgirsti Jėzaus žodį?

* *Elì, Elì, lemá sabachtáni?* – Mano Dieve, mano Dieve, kodėl mane apleidai?! (Vert. pastaba.)

Aperiam in parabolis os meum – Jėzaus žodis nėra tiltas, sujungiantis vidų ir išorę, sąmonę ir pasaulį; priešingai – tai kalavijas, atskiriantis juos: „Aš atėjau nešti ne ramybės, bet kalavijo. Atėjau sukiršinti [...]. *Žmogaus namiškiai taps jam priešais*" (Mt 10, 34–36). Jėzus kalba palyginimais, t.y. *netiesioginiu, perkeltiniu būdu*, nes suvokia, kad tai, ką turi pasakyti, nėra išsakoma pasaulio kalba – vienintele esančia kalba. Palyginimas yra būtinybė. Ir būtent palyginimą yra sunkiausia suprasti. Tai liudija Mato pateiktas epizodas. Kai mokiniai jį paklausė, kodėl jiems kalbąs palyginimais, Jėzus atsakė, kad jie supranta jį, nes pažįsta „dangaus karalystės paslaptis", ne taip, kaip kiti, kurie „žiūrėdami nemato ir klausydami negirdi ir nesupranta" (13, 10–13). Skaitant šį epizodą paraidžiui, reikėtų padaryti išvadą, kad Jėzus atėjo kalbėti ne visiems, o tik nedaugeliui. Taigi išvada būtų priešinga minėtam pasakymui apie tai, kas yra jo „artimieji". Iš tikrųjų Jėzus kalba kiekvienam ir visiems. Bet išgirsta jį tik tie, kurie suvokia – be akivaizdžios žodžių prasmės – ir *mysteria*, t.y. tai, kas vis naujai žodžiuose atsiskleidžia; kurie supranta, kad žodis visada esti *dviprasmis*, perkeltinės reikšmės, apgaulingas, kad *dieviškumas* yra kalba neperduodamas. Kaip sako Jonas: *„Šviesa spindi tamsoje, ir tamsa jos neužgožė"* (Jn 1, 5). Dėl to Jėzus ir įsakė savo mokiniams „niekam neskelbti, kad jis yra Mesijas" (Mt 16, 20). Patys mokiniai jo nesupranta: kai jis pirmąkart jiems praneša apie savo mirtį – mirtį, jau *nuo pat pradžios įvykusią* pasauliui, – ir Petras susijaudinęs jam sako: „Nieku gyvu, Viešpatie, tau neturi taip atsitikti", Jėzus šį subara: „Eik šalin, šėtone! Tu man papiktinimas, nes mąstai ne Dievo, o žmonių mintimis" (Mt 16, 23). Šėtonas čia reiškia žmonių pasaulį, žmogaus daiktų pasaulį, išoriškumo karalystę, Įstatymo viešpatystę. Graikų kalba εκάνδαλον reiškia ir „pinkles, spąstus". Pačiam Jėzui pasaulis yra „pinklės" ir „spąstai" – todėl jis jo bijo. Todėl jis *turi* kalbėti apie savo mirtį. Jis turi kalbėti ir apie savo prisikėlimą. Prisikėlimas – tai ne sugrįžimas į gyvenimą, ne atgimimas po kūno mirties, po fizinės mirties. Prisikėlimas yra pati mirtis: tai Įstatymo

išoriškumo mirtis, nes Įstatymas yra vidinis *tikėjimo*, arba *sąmonės*, *gyvenimas*. Būtent toks yra jo mokymas:

> O apie mirusiųjų prisikėlimą ar nesate skaitę, kas jums Dievo pasakyta: „Aš esu Abraomo Dievas, Izaoko Dievas ir Jokūbo Dievas." Jis ne mirusiųjų, bet gyvųjų Dievas (Mt 22, 31–32).

Šio mokymo nesupranta ne tik sadukiejai, bet ir patys jo mokiniai. Nes jie nesupranta, kad žodis būtinai esti *apgaulingas*, *perkeltinės reikšmės*, kad *perkeltinės reikšmės*, *apgaulingas* esti ir tiesą skelbiantis žodis. Nes jie nesupranta nuolatinio pavojaus, gresiančio Jėzaus žodžiui, kuris lengvai gali virsti – kaip labai greitai ir atsitiks – Įstatymu, bendruomene, *eklesija*, pasauliu. Nes jie nesupranta skirtumo tarp Izaijo žodžių – „Jis pasiėmė mūsų negales, sau užsikrovė mūsų ligas" (Mt 8, 17) – ir šių žodžių *atkartojimo*.

Senosios Sandoros žodžiai pranašavo išsigelbėjimą, blogio atpirkimą gėriu; ogi Jėzaus žodis tvirtina, kad joks pasaulio blogis niekada negali paliesti vidinio žmogaus. Ligos ir negalės neišnyksta, jos nėra *išperkamos*, jos lieka pasaulyje kaip buvusios, nes pasaulis be jų, be ligų ir negalių, nebūtų toks, koks yra. Nuo pasaulio blogio žmogaus neišvaduoja nė sąžinė ir tikėjimas. Būtent pasaulio blogyje *gyvena* žmogaus *dieviškumas*. Dėl to Jėzus, kviesdamas visuotinei *philia**, ir primena, kad dangiškasis Tėvas „leidžia savo saulei tekėti blogiesiems ir geriesiems, siunčia lietų ant teisiųjų ir neteisiųjų" (Mt 5, 43–45).

Jeigu dar kartą įsiklausysime į devintos valandos šauksmą, išgirsime, kaip giliai jis skiriasi nuo 22-osios psalmės žodžių. Sūnaus šauksme apsireiškia Tėvas. Apleidimas – tai ne bausmė už nusidėjimą, o Tėvo apsireiškimas. Tai giliausias paradoksas, grynas prieštaravimas: toksai yra Tėvas, jis yra Tėvas tik apleisdamas Sūnų, Žmogaus Sūnų, visus sūnus, pasaulį. Tokia yra *tiesa*, kurią skelbia Mesijas. Jisai ją skelbia vienintele galima

* Meilei (graik.).

forma: perkeltinės reikšmės, apgaulingo diskurso forma, palyginimais, kurie išsako „nuo pasaulio sukūrimo paslėptus dalykus" ir šitaip juos *atskleidžia*.

b) Paulius

> Kodėl gi nesuprantate, ką jums sakau? Ar ne todėl, kad negalite mano žodžių klausyti? Jūsų tėvas – velnias, ir jūs pasišovę tenkinti jo užgaidas (Jn 8, 43–44).

Velnias, arba šėtonas, kaip jau sakyta, – tai žmonių pasaulis, išorės, Įstatymo pasaulis. Bet pasaulio apžavai, pasaulietiškos kalbos apžavai, kurie Įstatymo išorėje atskleidžia *tikėjimo* vidaus *paslaptį*, kurie nutraukia gaubtuvą, uždengtą tam, kad saugotų tiesą pačioje *sąmonės* gelmėje, – tokie apžavai greitai užvaldys ir Kristaus mokymą.

Įsiklausykime, kas sakoma Antrajame laiške korintiečiams:

> [...] mes viską dėstome atvirai, ne kaip Mozė, kuris ant veido užsileisdavo gaubtuvą, kad Izraelio vaikai nepamatytų jo laikino spindesio pabaigos. Deja, jų protai atbuko. Iki šios dienos jų akis dengia tas pats gaubtuvas, kai skaito Senąjį Įstatymą, ir jis lieka nenudengtas, nes jį nuimti tegali Kristus. Taip iki šios dienos, kada tik skaitomas Mozė, gaubtuvas tebedengia jų širdį. Bet vos tik žmogus atsigręžia į Viešpatį, gaubtuvas nukrinta (*aufertur velamen*) (3, 12–16).

Paulius tiesiogine prasme apverčia Jėzaus mokymą. *Auferre velamen* – štai ko jis siekia. Norėdamas nuimti gaubtuvą ir aiškinti Dievo žodį žemėje, jis atvyksta į Atėnus, į Aeropagą, ir atskleidžia *Deus absconditus** netikėliams (*Gentili*), tiems dievobaimingiems pagonims, kurie buvo paskyrę aukurą nežinomam dievui. Pagal jo draugo Luko pasakojimą (Apd 17, 19–32), kai Atėnų išminčiai išgirdo Paulių kalbant apie „prisikėlimą iš numirusių", vieni ėmė tyčiotis iš jo, o kiti nuėjo šalin. Sunku patikėti šiuo pasakojimu: juk dievo mirtis ir prisikėlimas nuo pat pradžių lydi religinį graikų tikėjimą. Atėnų išminčiams tai

* Paslėptąjį Dievą (lot.).

anaiptol nebuvo stulbinanti naujiena. Tuo labiau jų neapstulbino Pauliaus pasakojimas, kad tasai jiems nežinomas dievas yra „pasaulio ir viso, kas jame yra, kūrėjas". Šitai jiems buvo ne papasakota, o *išaiškinta* ir *įrodyta* jų filosofijos, pirmiausia – Aristotelio.

Paulius sujungia tai, ką Kristus buvo išskyręs: Dievą ir pasaulį, vidų ir išorę, tikėjimą ir įstatymą. Paulius krikščionybę *supasaulietina*. Krikščionybė tampa istorine jėga, istoriją kuriančia jėga. Jis to siekia visiškai sąmoningai, aiškiai suvokdamas galutinį tikslą. Čia ir glūdi jo didybė: šis atsivertėlis žydas visą žydų kultūrą atvedė į *naują* religiją ir šitaip *pagrindė* istorinę krikščionybę, – būtent tą krikščionybę, kurią mes išpažįstame, kurioje mes „gyvename, judame ir esame". Kristus teigė atėjęs ne panaikinti Įstatymo, bet jį įvykdyti (Mt 5, 17–20). Kad Įstatymo *išsipildymas* yra *apvertimas*, tai aišku kiekvienam, paskaičiusiam tolesnes eilutes. Jėzus vykdo įstatymą, skelbdamas esant kitą žmogiškojo pasaulio pusę, kuri yra reikšmingiausia, kuri *religijos* požiūriu yra vienintelė svarbi, skelbdamas dieviškąjį žmogiškumo aspektą, *tikėjimą*, *dangiškąją* žmogiškojo pasaulio pusę, kuri *žemiškosios* pusės atžvilgiu yra kitokia ir anapusinė, absoliučiai kita ir absoliučiai anapusinė. Tuo tarpu Paulius įstatymą suvokia kaip tikėjimo išsipildymą, kaip jo įgyvendinimą. O δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* (Rom 1, 17), bet iš tikėjimo kyla – kaip ir Abraomo atveju – įstatymas. Juk prieš įtikint Kristų, įstatymas buvo žydų auklėtojas (Gal 3, 24). Tautos Apaštalas neneigia žydų pranašumo prieš pagonis, nors kartais kaip tik tas pranašumas atsigręžia prieš žydą, nes žydo nuodėmė yra didesnė už pagonio, nusidedančio *prieš prigimtį*, nuodėmę (Rom 2, 3). Taigi istorinė krikščionybė, Pauliaus sukurtoji krikščionybė – tai tikėjimu paremto Įstatymo religija. Tai visiškai išslaptinto žodžio religija, *Offenbarung* religija. Tai religija žydo, kuriam Mesijas jau yra atėjęs, ateitis įsikūnijusi, Dabartis tapusi erdve, jungiančia ir suimančia visus laikus.

* Teisusis gyvens tikėjimu (graik.).

Dykuma jau nebėra dykuma: net Dievo veidą galima pamatyti. *Aufertur velamen.*

Įsitvirtino būtent šita – istorinė – krikščionybė, sukūrusi istoriją, mūsų Vakarų istoriją. Tai yra tradicija, užsibaigusi kartu su Hegeliu, kuris, būdamas dabarties, esaties, absoliuto paruzijos filosofas, buvo sykiu ir krikščioniškas, ir pagoniškas. Jis atstovauja tai filosofijai, kuri save apibūdina kaip „mintimi suvoktas savasis laikas" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 16).

Aišku, Pauliaus krikščionybė apima ir „dar ne dabar" įvyksiantį antrąjį prisikėlimą, *būtinąjį* Apokalipsės *laiką*. Tačiau jo skelbiamame Apreiškime toji ateitis yra jau esanti. Pauliaus Kristaus „valanda" suima visus laikus.

Po daugelio amžių vienas italų poetas, ištikimas krikščionybės paulistinės dvasios interpretatorius, rašys:

> Danieliaus atminty iškilo/ metai, kurie negimę buvo dar (A. Manzoni, *Šventosios giesmės: Prisikėlimas*, eil. 55–56).

III.2. Interpretacijos

a) Augustinas

Pauliaus krikščionybė – tai episteminės dabarties religinis *atkartojimas*. Tai reiškia, kad Paulius turi galvoje išpirkimą, apimantį visą pasaulietiškąjį laiką. Nors jis ir stengiasi atskirti „juslinį kūną" nuo „dvasinio kūno", nors ir tvirtina, kad prisikels ne gendantis, o negendantis kūnas („sėjamas gendantis kūnas, keliasi negendantis"), vis dėlto jis *trokšta*, kad su dvasia prisikeltų ir kūnas. Jo skelbiamo Apreiškimo dabartis, Kristaus „valanda" turi prasmę tik antrojo prisikėlimo atžvilgiu. „Jeigu nėra mirusiųjų prisikėlimo, tai ir Kristus nebuvo prikeltas" (1 Kor 15, 13).

Augustinas, be abejo, neneigia antrojo prisikėlimo: ir kaipgi jis, būdamas vyskupas, bažnytinės Hipono bendruomenės galva, galėtų tai neigti? Bet vis dėlto jis labiau pabrėžia pirmąjį prisikėlimą. Tai liudija jo knygoje *Dievo valstybė* pateiktas Evan-

gelijos pagal Joną 5 skyriaus 24–25 versetų komentaras. Evangelijos tekste rašoma:

> „Iš tiesų, iš tiesų sakau jums: kas mano žodžių klauso ir mane atsiuntusį tiki, tas turi amžinąjį gyvenimą ir nepateks į teismą, nes iš mirties yra perėjęs (μεταβέβηκεν) į gyvenimą. Iš tiesų, iš tiesų sakau jums: ateis valanda (ὥρα), – ir dabar (νῦν) jau yra, – kada mirusieji išgirs Dievo Sūnaus balsą, ir kurie išgirs, tie atgis".

Augustinas taip komentuoja:

> (Jėzus) dar nekalba apie antrąjį prisikėlimą – pasaulio pabaigoje įvyksiantį kūnų prisikėlimą, – bet kalba apie pirmąjį prisikėlimą, vykstantį dabar. Norėdamas šį išskirti, jis sako: *Ateis valanda, – ir dabar jau yra*. Taigi čia kalbama ne apie kūno, o apie sielos prisikėlimą. Mat sielos irgi savaip miršta – jų mirtis yra bedievystė ir nuodėmė, ir būtent tokia mirtis ištiko tuos, apie kuriuos Viešpats yra pasakęs: *„Palik mirusiems laidoti savo numirėlius"*: t.y. tie, kurie yra mirę siela, telaidoja tuos, kurie yra mirę kūnu" (XX 6, 1).

Augustinas aiškiai atskiria du prisikėlimus, pirmajam priskirdamas pagrindinį vaidmenį: „Teatgimsta pirmajame prisikėlime tie, kurie nenori būti pasmerkti antrajame" (ten pat, XX 6, 2). *Venit hora, et nunc est**. Augustinas pabrėžia šitą, – dabar esančią – dabartį, prisikėlimo, sielos sugrįžimo į save pačią, į savo vidų dabartį. Šis „prisikėlimas" iš bedievystės ir nuopuolio neliečia pasaulio. Pasaulis yra ir lieka nuodėmingas, paskendęs nuodėmės neviltyje.

Pirmojo prisikėlimo „valanda" – tai Kryžiaus dabartis; antrojo prisikėlimo ateitis – tai Pauliaus laikas, kurio esmė yra tikėjimo, – beje, nukreipto ne į Kryžių, o į tai, kas buvo *jau* po Kryžiaus, – tvirtumas. Tačiau „valanda", kuri yra *dabar*, nėra *momentum*, ji nereiškia pereigos, vyksmo. Ji veikiau reiškia tiesiog buvimą, išlikimą *in-stans* kažko, kas esti laike, nepatirdamas jo tėkmės. Ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν: graikų kalboje ὥρα reiškia gaivumos, pavasario, sužydėjimo, taigi ir atsinaujinimo metą; sykiu jis įvardija brandos, pilnatvės, vaisingumo amžių. Tad norima pasakyti, jog ničnieko netrūksta tam, kad

* Ateis valanda, – ir dabar jau yra (lot.).

toji valanda, kuri dabar yra, išsipildytų: *sielai* atbudimo valanda – tai brandos valanda. *Valanda* nėra praeinantis laikas, bet ne todėl, kad siela negalėtų vėl patekti į nuodėmės ir nuopuolio laiką, į pasaulio laiką, o dėl to, kad jos malonės *akimirkai* nėra būdingas judesys. *Valanda* nei praeina, nei tęsiasi, ji *yra*, ji *tiesiog yra*. Jeigu ji praeina, tai tik todėl, kad ją nusineša laikas ir pasaulis (ar kas nors kita, kaip vėliau pamatysime).

Taigi antrasis prisikėlimas prisijungia prie pirmojo, bet jo nepapildo, nepagerina; tai neprašytas priedas, kaip aiškiai pasakyta Evangelijoje pagal Joną: *„Qui verbum meum audit...* pereina *a morte in vitam"**. Perėjimas iš mirties į gyvenimą įvyksta *instans, valandōs* dabartyje. Pravartu pabrėžti, kad net kūrinyje, kuriame vyrauja antrojo prisikėlimo *apokaliptinė ateitis*, svarbus vaidmuo tenka pirmajam prisikėlimui.

Kad Augustino krikščionybė nueina toliau negu Pauliaus doktrina, dar ryškiau matome iš jo veikalo *Apie Trejybę*. Šis kūrinys buvo sumanytas, atsiliepiant į Pauliaus *auferre velamen*: t.y. jame siekiama įrodyti dieviškumo esmės ir Apreiškimo tapatumą. Čia tiesiai sakoma: visa Dievo esmė glūdi Sūnaus *misijoje*. Šiuo požiūriu, Sūnus yra siųstas ne *vien* Tėvo, bet visos Trejybės: *a Patre et Filio missus est idem Filius***. Beje, angelų amžinumas, kuris reiškia, jog nesti tokio laiko, kuriame nebūtų šių grynai dvasinių esybių, anaiptol ne pašalina, o priešingai, apima skirtumą tarp Kūrėjo ir kūrinio, tarp Dievo amžinumo ir angelų amžinumo (*De Civitate Dei*, XII 16), ogi Sūnaus *atsiradimas* iš Tėvo lemia jų *amžinos būties* tapatumą, *jų bendrą amžinumą* (*De Trinitate*, I 6. 9–7.14). Nuo gilių giliausios dieviškumo gelmės Dievas Tėvas, būdamas Vienas ir Trilypis, yra ir Sūnus. O kuo jie vienas nuo kito skiriasi? Ogi tuo ir tiktai tuo, kad nors visos tobulumo apraiškos, kurias byloja Sūnaus *Logos*, yra ir Tėvo savastis, Tėvui, *kitoniškai* negu Sūnui, tai būdinga nesuskaidyta prasme. Antai Sūnaus atveju, Apreiškime,

* *Kas mano žodžių klauso, ...* pereina *iš mirties į gyvenimą* (Jn 5, 24).
** Tėvas ir Sūnus siuntė tą patį Sūnų (lot.).

teisingumas ir tiesa, gerumas ir gailestingumas yra išskirti, ogi Tėvui būdinga viso to *vienovė*. Plotino minties galia daro įtaką Augustinui prieš jo paties valią, pažeisdama jo nuostatas. Bet Tėvo savastis – tai gryna sutelktis savyje, *simplicissima complicatio* forma, o *Logos, iš-aiškinantis tai, kas Paprasčiausia*, τὸ ἁπλούστατον, yra tiesa, tradicija, perteikimas, tik būdamas sykiu išdavystė, apgaulė. Trilypės esmės *prigimtyje* glūdi tai, kad tiesa yra pateikiama tik *in parabolis*, t.y. kaip apgaulė. Tad apleidimas, apie kurį sušunka Sūnus, yra pats tikriausias Tėvo apsireiškimas. Dvasia – tai ne kas kita, kaip šitos dieviškos Tėvo esmės ir Sūnaus vienybė; tai Apreiškimo, arba *misijos* bei tiesos, ir apleidimo bei apgaulės vienybė.

Apreiškimas, arba misija, yra apleidimas, tiesa yra apgaulė – tokia yra negirdėta dieviškosios *kenozė*, Kryžiaus pažaidos, prasmė, kurią galiausiai pripažįsta ir Augustinas, nors tai nesiderina su jo ištikimybe Apaštalui.

b) Kantas

Kanto filosofija sudarė *visas* prielaidas giliausiai ir nuosekliausiai Jėzaus žodžio – anaiptol ne Pauliaus krikščionybės – patirties *interpretacijai*.

Kanto išeities taškas yra nuostata, kad begalinumas ir baigtinumas, noumenas ir fenomenas iš esmės skiriasi. Tai, kas reiškiasi, kas pasirodo tam tikru pavidalu ir apibrėžtimi, yra *fenomenas*, jis yra susijęs su kitu pavidalu ir apibrėžtimi, su kitu fenomenu. Fenomenas yra savaime įvairialypis, nes įvairialypiai yra santykiai, siejantys jį su kitais fenomenais (plg. *Kritik der reinen Vernunft*, ypač A285, B341). Taigi santykis reiškia sąryšį, sąlygotumą, būtinumą. Vadinasi, fenomenų pasaulis, *stebimų daiktų* pasaulis yra būtinumo pasaulis. Laike ir erdvėje niekas negali vykti laisvai, nes visa yra ko nors kito sąlygota. Tad laisvas yra be-galinumas, t.y. tai, kas neturi *pavidalo*, formos, kas nepasiduoda schematizuojama, kitaip tariant – ko savastis nėra laikas, būtent – noumenas. Noumenas nėra sąlygotas praeities, vadinasi, jis neturi ir ateities. Iš tiesų Kantas

aiškiai pasako, jog noumenų, t.y. laisvės, pasaulyje *nichts geschieht* – nieko neatsitinka (*ten pat,* A541, B569) ir, pridurkime, negali nieko atsitikti. Nors Kantas, spręsdamas trečiąją antinomiją, rizikingai priartėja prie Spinozos tezių, – ypač kai kalba apie „priežastingumą kaip intelekto kategoriją" (A551, B579) ir apie „empiriškumą" kaip „inteligibilumo" schemą (A553–554, B581–582), kitaip tariant, apie empirinį pasaulį kaip noumenų pasaulio pavidalą, – vis dėlto jo pozicija *iš esmės* skiriasi nuo Spinozos. Spinozai begalybė turi *teigiamą* reikšmę, nes ji apibūdina Substanciją, kuri reiškiasi atributais ir baigtiniais modusais, „kuriančią gamtą" (*natura naturans*), kuri įsikūnija „sukurtoje gamtoje" (*natura naturata*). Ogi Kantui begalybė yra *neigiama* sąvoka: ji išreiškia baigtinumo nebuvimą, baigtinumui imanentišką neigimą. Tai Kantas labai aiškiai pabrėžia ir vienoje svarbiausių pirmosios *Kritikos** pastraipų, kalbėdamas apie refleksinių sąvokų amfiboliją, t.y. apie *transcendentalinę topiką*. Apie noumeną, anot Kanto, nieko negalime pasakyti: net to, ar jis yra išorinis ar vidinis, ar išlieka, kai nebėra mūsų sąvokų nei intuicijų (A288–289, B344–345). Noumenas – *neigiama* sąvoka, kuri apriboja juslumo galią (A255, B310–311), norą suteikti pavidalą, *regimumą* tam, kas tikrai yra, ἀληθῶς ὄν. Kanto filosofija teikia tvirtą pamatą apofatinei teologijai, ji pagrindžia teiginį, jog tiesa yra neišsakoma: *aperiam in parabolis os meum*. Pauliaus posakis *aufertur velamen* Kantui yra visiškai svetimas. Tai pasakyti per maža. Dviejų pasaulių išskyrimas – „atėjau nešti ne ramybės, bet kalavijo" – anaiptol nereiškia, kad galima juos vieną nuo kito atskirti. Begalybės negatyvumas pažymi, kad baigtinumas yra galimas tik tame pasaulyje, kuriam būdingas sąlygotumas ir būtinumas. Evangelisto Jono žodžiai *ut consummati in unum sint* (Jn 17, 23)** yra tik mirties impulsas, *Todestrieb*. Nes Dievas apsireiškia tik apleidime, pasaulio varge, prievartos negandoje. Būtent čia slypi giliausia,

* Pirmąja vadinama *Grynojo proto kritika*.

** Kad jie pasiektų tobulą vienybę (lot.).

bet kartu ir sunkiausiai pagaunama – pirmiausia pačiam Kantui – antrosios *Kritikos** prasmė.

Atrodo, kad aiškiausiai suformuluotas kategorinis imperatyvas atveria laisvei plačią erdvę: „*Handelte...*" – „Elkis..." (*Kritik der praktischen Vernunft*, §7). Bet iš tikrųjų yra kaip tik priešingai. Proto diktuojamas imperatyvas kreipiasi ne į ką kita, kaip į protą, į proto valdomą valią. Iš tikrųjų, koks gi žmogus, aistrų užvaldytas, sugebėtų išgirsti proto balsą? Kad išgirstum įsakymą, kuris įsako ne ką kita, o išsivaduoti nuo juslinių polinkių – jau reikia būti laisvam nuo jų. Kitaip sakant, kad paklustum įsakymui reikia, kad jau būtum jam paklusęs! Vadinasi, ne tik nėra pasirinkimo laisvės – nes tik geras žmogus gali labai dorai pasielgti, – bet nebėra net siektino poelgio. Kantiškoji dorovė – būdama gryna siektinumo dorovė, kurios neįmanoma niekuo papildyti, patobulinti ar tiesiog išplėtoti vienokia ar kitokia elgsena laike ir pasaulyje, – liečia ne *poelgį*, o su juo susijusį *žinojimą*. Tad žmogiškasis *dieviškumas*, šiuo požiūriu, žmoguje reiškiasi *negative Selbstzufriedenheit*, negatyviu pasitenkinimu savimi, kai įsisąmoninama, jog, gyvendamas pasaulyje ir priklausydamas nuo laiko primetamų priedermių bei reikalavimų, suvoki, jog tu nesi iš šio pasaulio, nepriklausai jam, esi jame svetimas ir šia, tik šia prasme esi *laisvas* (*ten pat*, p. 117–118; liet. 140–141).

Žmogaus moralės svetimumas, jos utopinis pagrindas leidžia suprasti, kodėl posakis *aperiam in parabolis os meum* neperteikiamas net simboliais. Simbolis vienaip ar kitaip išreiškia bendrą pradinę tiesos ir žodžio, amžinybės ir laiko, Dievo ir pasaulio priklausomybę, kuri visada – net ir nutrūkusi – gali būti atkurta bent jau metaforiškai, alegoriškai, kaip ko kito sakymas, ko kito paženklinimas, kaip nuoroda į ką kita. Ogi netiesioginis kalbėjimas palyginimais liudija antraip – būtent pradinį atsiskyrimą, ir šia prasme jis yra apgaulė: juk jis suteikia *pavidalą* ir *išvaizdą* tam, kas pagal prigimtį neturi (φύσει) jokio

* Antrąja vadinama *Praktinio proto kritika*.

pavidalo, jokios išvaizdos; juk jis apriboja Neribotumą (ὁρίζει τό ἀόριστον), padalija Nedalomumą (πολλά ἐποίησε τὴν μίαν) (*En* VI 7, 15). Beje, ši apgaulė yra reikalinga, nes tik apgaulės šydas apsaugo baigtinumą nuo grėsmingo, nuolatinio pavojaus, kurį jam kelia pražūtingoji tiesa ar akinanti dieviškoji šviesa (joks žmogus negali Dievo matyti, nebent *per speculum et in aenigmate**), juk Dievas, būdamas *absoliučiai* teigiamas, paneigia bet kokį neigimą, o kadangi *omnis determinatio est negatio*** – jis neigia ir bet kokią apibrėžtį; būdamas *tobulas*, Dievas savuoju *tobulumu* apskritai *sunaikina* baigtinumą. Dievas, mąstomas kaip tiesa, yra baigtinumo mirtis.

Jėzaus kalbėjimas netiesiogine, palyginimų kalba yra apgaulingas pačia kilniausia, tauriausia prasme, nes, pridengdamas Tiesos veidą, jis išsaugo suvokimą, kad žmogaus kalba yra *ribota* tik dėl savo *neigiamo* santykio su Begalybe, su Tyla, su giliausiu Paprastumu ir Tobulumu. Tik amžinybė, kaip galimas laiko neigimas, neleidžia skirtingumui sunykti iki episteminio „visada tas pats" (ταὐτά ἀεί). Štai kodėl pats tauriausias žodis yra apgaulė, kuri išsako tiesą, ją išduodama, nes suvokia, kad kitaip negali jos išsakyti. Bet ir šis suvokimas niekuo *nesiskiria* nuo apgaulės: priešingai, jis turi būti mąstomas kaip apgaulės apgaulė. Į save atsigręžusi, save *re-fleksuojanti* apgaulė puikiai išreiškia dvigubą Žmogaus Sūnaus žodžio svetimumą: jis svetimas Tėvui ir pasauliui, amžinybei ir laikui. Tai apgaulė, puikiai išreiškianti Kryžiaus *u-topinį in-stant*.

* Atvaizdo ar paslaptingo ženklo pavidalu (lot.).
** Kiekvienas apibrėžtumas yra neigimas (lot.).

BIBLIOGRAFINĖS NUORODOS

Agostino,
- *De Trinitate*, in *Opere*, Roma: Città Nuova Ed., 1973.
- *De Civitate Dei*, Milano: Rusconi, 1984.

Aristotele,
- *Physica*, leid. W.D. Ross, Oxford, 1950.
- *Metaphysica*, leid. W. Jaeger, Oxford, 1985.

Barth, K.,
- *Der Römerbrief*, Zürich: Evangelischer Verlag, 1954; vertimas į italų k. G. Miegge, Milano: Feltrinelli, 1954.

Benjamin, W.,
- „Trauerspiel und Tragödie", in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt. a. M.: Suhrkamp, 1974, II/1, p. 133–137; vertimas į italų k. M. Solmi, *Opere di W.B.*, Torino: Einaudi, 1982, t. I, p. 168–172.
- „Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", in *Gesammelte Schriften*, II/1, p. 140–157; vertimas į italų k. M. Solmi, *Opere*, I, p. 177–193.
- „Schicksal und Charakter", in *Gesammelte Schriften*, II/1, p. 171–179; vertimas į italų k. M. Solmi, *Opere*, II, p. 117–124.
- „Die Aufgabe des Übersetzers", in *Gesammelte Schriften*, IV/1, p. 9–21; vertimas į italų k. M. Solmi, *Opere*, p. 157–170.
- „Die Ursprung des deutschen Trauerspiels", in *Gesammelte Schriften*, I/1, p. 203–430; vertimas į italų k. E. Filippini, *Il dramma barocco tedesco*, Torino: Einaudi, 1980.
- „Über den Begriff der Geschichte", in *Gesammelte Schriften*, I/2, p. 693–704; vertimas į italų k. in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, sudarė M. Solmi, Forino: Einaudi, 1981, p. 75–86.

Cacciari, M.,
- *Icone della legge*, Milano: Adelphi, 1985.
- *Dell 'Inizio*, Milano: Adelphi, 1990.

Diels, H., Kranz, W.,
- *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1954.

Eraclito,
- *I frammenti e le testimonianze*, sudarė C. Diano ir G. Serra, Fondazione Lorenzo Valla, Milano: Mondadori, 1980.

Filone d'Alessandria,
- *La migrazione di Abramo*, *La migrazione verso l'eterno*, sudarė R. Radice ir G. Reale, Milano: Rusconi, 1988.

Forte, B.,
- *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano: Edizioni Paoline, 1991.
- *Sui sentieri dell 'Uno*, Milano: Edizioni Paoline, 1992.

– *L'eternità e il tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Milano: Edizioni Paoline, 1993.

Gregorio di Nissa,

– *La vita di Mosé*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano: Mondadori, 1984.

Hegel, G.W.F.,

– *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in *Werke in zwanzig Bänden*, 1, *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, p. 274–418.

– *Glauben und Wissen*, in *Werke*, op. cit., 2, *Jenaer Schriften 1801–1807*, 1970, p. 287–433; vertimas į italų k. R. Bodei, Hegel, *Primi scritti critici*, Milano: Mursia, 1971, p. 121–253.

– *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner, 1952.

– *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, op. cit., 1969, t. 5 ir 6.

– *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Meiner, 1967.

Heidegger, M.,

– *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978, p. 311–360; vertimas į italų k. F. Volpi, Milano: Adelphi, 1987, p. 267–315.

– *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1972; vertimas į italų k. P. Chiodi, Firenze: La Nuova Italia, 1968.

– *Was heißt Denken?*, Tübingen: Niemeyer, 1971; vertimas į italų k. U.M. Ugazio ir G. Vattimo, t. 2, Milano: SugarCo, 1978.

– *Nietzsche*, t. 2, Pfullingen: Neske, 1961; vertimas į italų k. F. Volpi, Milano: Adelphi, 1994.

Hölderlin, Fr.,

– *Sämtliche Werke und Briefe*, t. 2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

Jabès, E.,

– *Le Livre des Questions*, t. 2, Paris: Gallimard, 1988–1989.

– *Le Parcours*, Paris: Gallimard, 1987.

– *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Paris: Gallimard, 1989.

– *Le Livre de l'Hospitalité*, Paris: Gallimard, 1991.

Kant, I.,

– *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin: de Gruyter, 1968, t. IV, 1781 (=A), t. III, 1987 (=B); vertimas į italų k. P. Chiodi, Torino: UTET, 1967 (pateikiama A ir B puslapių numeracija).

– *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., t. V; vertimas į italų k. F. Capra, peržiūrėjo E. Garin, Bari: Laterza, 1963.

Levinas, E.,

– *Autrement qu 'être, ou au-delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff, 1978; vertimas į italų k. S. Petrosino ir M.T. Aiello, Milano: Jaca Book, 1983.

Lucrenzio,

– *De rerum natura*, Paris: Les Belles Littres, 1955.

Manzoni, A.,
- „Inni sacri", in *Opere*, sudarė R. Bacchelli, Milano–Napoli: Ricciardi, 1953.
Nietzsche Fr.,
- *Sämtliche Werke*, sudarė G. Colli ir M. Montinari, 15 t., München/Berlin–New York: de Gruyter, 1988; itališkas leidimas Milano: Adelphi.
- *Wille zur Macht*, Stuttgart: Kröner, 1980; vertimas į italų k. M. Ferraris ir P. Kobau, Milano: Bompiani, 1992.
Omero,
- *Odissea*, Torino: Einaudi, 1963.
- *Inni omerici*, sudarė F. Cassola, Fondazione Lorenzo Valla, Milano: Mondadori, 1991.
Parmenide,
- *Poema sulla natura*, sudarė G. Reale ir L. Ruggiu, Milano: Rusconi, 1991.
Pindaro,
- *Nemee, I lirici corali greci. Età classica*, sudarė F.M. Pontani, Torino: Einaudi, 1976.
Platone,
- *Oeuvres complètes*, Paris: Les Belles Lettres, 1970.
Plotino,
- *Ennéades*, sudarė E. Bréhier, Paris: Les Belles Lettres, 1964.
Rilke, R.M.,
- *Duineser Elegien*, in *Werke*, t. II, Frankfurt a. M.: Insel, 1982.
Vitiello, V.,
- *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Napoli: Guida, 1983.
- *Topologia del moderno*, Genova: Marietti, 1992.
- *La parola riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Milano: Lanfranchi, 1994.
- *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Milano: Bompiani, 1994.
- *Cristianesimo senza redenzione*, Roma–Bari: Laterza, 1995.

MAURIZIO FERRARIS

Būties prasmė kaip apibrėžtas ontinis pėdsakas

Čia ilsisi mano šunys / nenaudingi mano šunys, / kvaili ir ištvirkę, / visada nauji ir seni, / ištikimi ir neištikimi / savo šeimininkui Dykinėjimui, / o ne man menkystai. / Jie graužia po žeme / begalinėje tamsoje, / graužia kaulus, savo kaulus, / jie nepaliauja graužti savo kaulų, / nebeturinčių kaulų smegenų, / o iš jų aš galėčiau padaryti Pano fleitą, / tarsi iš septynių stiebelių; / aš galėčiau be vaško ir be lino / iš jų padaryti Pano fleitą, / jeigu Panas yra viskas ir / jeigu mirtis yra viskas. / Kiekvienas žmogus lopšyje / čiulpia ir seilėja savo pirštą, / kiekvienas palaidotas žmogus / yra savo nebūties šuva.

(Gabriele D'Annunzio, 1935-ųjų spalis)

1. *Dievo sūnaus žmogiškumas* – taip vadinasi Folengo poema, tipiškas humanistinis kūrinys. Be to, humanizavimu grindžiama krikščionių religija, kuri yra giliai politizuota ir antropologizuota, kaip tai matyti, pavyzdžiui, Rousseau veikale *Tikėjimo išpažinimas* (*Profession de foi*) ar Kanto *Religija* (*Religion*). Tokioje perspektyvoje klausti, ar turi „ateitį iliuzija", ir skelbti, kad neišvengiamai esame krikščionys, yra vienas ir tas pats: mes tiek tegalime būti budistais, daosistais, istorijos išpažinėjais, vegetarais, žaliaisiais bei sentimentalistais, kiek pirmiausia mes esame krikščionys. Tokia tikroji padėtis, nuo pat pradžių su poleminiu įkarščiu akcentuojama kaip utilitaristinė bei eudemonistinė krikščionybės esmė („*Christus* yra *Chrestus*", naudingas,

sakė Svetonijus), parodo, kaip bandoma gelbėti religiją nuo proto prieštaravimų. Sekdamas švietėjiška kritika, Rousseau pripažįsta, kad evangelijose esama su protu nesiderinančių dalykų, o savajame *Lettre à M. de Beaumont* pareiškia, kad tarpininkavimas nėra reikalingas (ar tikrai Dievui buvo būtina pasitelkti Mozę, norint pasikalbėti su Jeanu Jacques'u?); taigi Kristus yra ne tarpininkas, bet didysis žmogiškumo pavyzdys, didesnis net už Sokratą. Tad sekti Kristumi įmanoma, tačiau čia kiek galima stengiamasi išvengti deizmo ir išsaugoti vienokį ar kitokį teizmą (visiškai priešingai mąstė Hume'as savo veikale *Dialogue Concerning Natural Religion*, kurį, beje, dažnai cituodavo ir Kantas).

Pernelyg žmogiškas Dievas išties nėra naudingas. Žinoma, Dievo redukavimas į moralinį Dievą religijai duoda naudos, bet vis dėlto tai klastinga nauda, kuri pradžioje užspeičia religiją į kampą, po to pranoksta alternatyviomis moralės normomis bei gerokai veiksmingesnėmis ideologijomis ir galiausiai ją sunaikina. Neabejotinai tai turėjo omenyje Bonhoefferis, siūlydamas atsisakyti paties moralinio Dievo, tačiau galėtume paprieštarauti, jog kaip tik tai ir yra modernybės ženklas, aukščiausia *hybris**: bandyti atsižadėti moralinio Dievo kaip savojo „aš" projekcijos reiškia pačia esmingiausia forma iškelti klausimą apie tai, ką reikia daryti su Dievu; kitaip sakant, postuluoti, kad galima apsieiti be Dievo, kad reikia jam surasti vietą. Dievui čia kaip niekada reikalingas žmogus, kuriam būtent dėl to (ir iš principo) Dievo visiškai nebereikia. Jeigu Dievas kalbėtų iš liepsnojančio erškėčių krūmo arba į jį žvelgiantįjį paverstų druskos stulpu, tai problemos, ką su juo daryti ir kur padėti, žinoma, nebekiltų. Tačiau, kaip tik priešingai, krikščionybė gimsta mirusio Dievo akivaizdoje, kurio prisikėlimą palaipsniui sušvelnina *kenozė*. Tad tikrieji tikintieji nėra krikščionys: tikrieji tikintieji yra ne tie, kurie elgiasi dorovingai (kurie taip darytų, net jeigu Dievo nebūtų), o tie, kurie matė

* Įžūlumas; puikybė; išniekinimas (gr.).

stebuklus ar kurie jais tiki, ar kurie bijo Dievo. Kita vertus, išsižadėjus iš anksto nustatytos harmonijos, kuri Dievą jau nustumia į visatos pakraščius, nebelieka nieko kito kaip tik teodicėja, kuri yra žmogui į rankas įduotas Dievo tikslas.

Būtent čia prisiliečiame prie pačios sekuliarizacijos problemos esmės. Ji svyruoja tarp Dievo redukavimo į moralinį Dievą, taip panaikinant pačią religijos būtinybę, ir atsigręžimo į religiją, pranokstančią paprastą protą, kadangi tai ne tik jam priešingas pamatas, bet ir jo varomoji jėga, taip prarandant galimybę racionaliai kritikuoti religiją. „Esu Dievas, aš sukūriau šią karikatūrą" (Wagneris, Krikščionybė, Išganytojas, Parsifalis): siekdamas save sudievinti Nietzsche buvo visiškai teisus; po moralinio Dievo (Dievažmogio) egzistavimo šimtmečių jis tam turėjo visas teises. Pasidavusi procesui, kurį, be abejo, tam tikra etnocentrinė puikybė tapatina su krikščionybe, religija, kokią mes ją pažįstame (su laužais, išsižadėjimais, religiniais karais ir, žinoma, su palaimintomis mirtimis bei ekstazėmis) istorijos eigoje (istorijos, kurios istoriškumas savo galimumo sąlygas suranda religijoje), žengia išnykimo keliu. Kitaip tariant, irimo keliu žengia būtent krikščioniškoji religija, nes tai yra tikėjimas, iš visų savo apologijų išskiriantis būtent tą, kuri teigia, kad tai esąs pats racionaliausias, iš visų tiesų teisingiausias tikėjimas, esmiškai susietas su istorijos ir mokslo tiesa. Niekas neprivers jos prisikelti, nebent ištiktų krizė, nublokšsianti mus gerokai atgal, į ankstyvesnes pasaulio istorijos stadijas – kitaip tariant, suspenduosianti istorines ištakas, kuriomis grindžiama krikščioniškoji religija. Žinoma, gali būti, kad vadovaudamasi iš esmės psichologiniais arba filosofiniais reikalavimais, sekuliarizacija norėtų išgelbėti moralinę ir politinę teologiją. Vis dėlto sekuliarizacijos logika verčia manyti, kad visiškai įgyvendintai sekuliarizacijai nepakankamos pasirodytų mitinės bei užmoralinės religijos liekanos – religijos, kuriai skirta visiškai išsilydyti prote, taigi, kita vertus, pripažinti netekusiais galios, nebeužpildytus jokiu racionalumu bei moralumu ir būtent tuo save pagrindžiančius bet kokios

rūšies prisikėlimą ir archaizmą. Šioje perspektyvoje, įvykus galutiniam skilimui tarp sekuliarizacijos ir teodicėjos, Antikristo ar dangaus karalystės diena žemėje išauš tada (tokiu atveju laukti teks neilgai), kai evangelijos – ne apokrifai, ne gnostinės, bet sinoptinės ir Jono evangelijos – bus išspausdintos kokioje nors raštų serijoje, skirtoje rytų dvasingumui. Tada religiją absorbuotų paprastas protas ir *kartu* (t.y. proto sprendimu) ji būtų priskirta grynam mitui tarsi kokia atminimo šventė. Dievo sugrįžimas, kurį kaip įvykį galima iš esmės laikyti papročiu, tebūtų antrinis sekuliarizacijos reiškinys.

Drauge su krikščionybe religijos nuostatos, atrodo, sušvelnėja, ir tai nėra svetima jos esmei, – taip, be abejo, sudaromas pagrindas periodiškai šią religiją persmelkiantiems tragiškumo bei prarajiškumo poreikiams. Tai proto poreikiai, iškylantys, suprantama, ieškant kitybės. Bet kreiptis į Abraomo Dievą mes galime tik todėl, kad atsiklausėme filosofų Dievo, – paprasčiausiai dėl to, kad Abraomo Dievo ir filosofų Dievo priešprieša iš principo yra intrafilosofinė, net jeigu ją iškelia religiniai autoriai ar paprasčiausi tikintieji, filosofus kaltinantys dvasiniu niekingumu arba kvailumu. Taigi problemos čia ne vien tik religinės, ir nėra taip paprasta *filosofiškai* tvirtinti, kad krikščionybė yra pats racionaliausias, t.y. paveldėtas iš *protingo gyvūno*, tikėjimas. Jeigu kalbėtume apie toleranciją, sunkiai sekėsi išlaikyti deramą atstumą tarp religijų, kaip siūlė Lessingas veikale *Natanas Išmintingasis* – beje, pastebėtina, kad toks lygiavertiškumas, daromas žmonių giminės protingumo vardu, ir toliau lieka ištikimas krikščionybės esmei. Tokio lygiavertiškumo neišsakyta prielaida iš tiesų sutampa su Voltaire'o deklaruotąja: būtent todėl, kad esame įsitikinę savo tikėjimo teisumu, privalome toleruoti klaidatikius. Tačiau tokiu atveju pernelyg reiklus arba nerimastingas tikėjimas, matyt, gerokai nutoltų nuo tolerancijos. Galbūt reikėtų „apversti" perspektyvą, išdėstytą *Dictionnaire philosophique* straipsnyje „Tolérance", anot kurio, paradoksaliai skamba tai, kad krikščionybė yra mažiausiai tolerantiška lyginant su kitomis religijomis, nors pagal jos

[skelbiamą] tiesą ji turėtų būti pati tolerantiškiausia. Akivaizdu, kad šis racionalios tiesos reikalavimas išreiškia giliausią netolerantiškumą.

Šios dviprasmybės sukoncentruojamos Kanto filosofijoje. Tėra viena religija visiems žmonėms ir visiems laikams (Ak, VIII, p. 367). Būtent *grynojoje* krikščionybėje moralios religijos idėja tapo veiksminga; bažnyčia pasidarė savotiška nematomos Dievo karalystės schema žemėje (Ak, VI, p. 156–161); didžiausias krikščionybės nuopelnas yra jos dermė su pačiu gryniausiu moraliu ir racionaliu tikėjimu (Ak, VI, p. 7 ir toliau), tad bažnytinis tikėjimas palaipsniui susilies su grynuoju religiniu tikėjimu, o kovojanti Bažnyčia taps triumfuojančia Bažnyčia (Ak, VII, p. 52). Vis dėlto tenka pastebėti, kad morali religija atsiranda ne darant perskyrą tarp skirtingų religijos formų, bet atskyrus krikščionybę ir pagonybę: religija yra tikėjimas, dieviškojo kulto esmę matantis moralume, o pagonybė šios sąlygos nesilaiko (Ak, VII, p. 49) ir, kaip moralinės savigraužos stokojanti religija, prilygsta prietarui (Ak, IX, p. 494–495). Taigi jau *nuo pat pradžių* krikščionybės esmė sutampa su proto esme, o pastaroji – su subjektyvumo esme, ir pradžia atpažįstama pabaigoje. Pati to kaip reikiant nesuvokdama, tyrosios širdies ideologija – mistikos įpėdinė – pasičiupo šį argumentą (vėliau juo naudojosi ponios Bovary vaistininkas: esu už Voltaire'o religiją, už pažangos religiją, etc.), nors jis ir turi silpną vietą, kurią pastebėjo Nietzsche: ką mes galime padaryti su žmogišku Dievu, kai kreipiamės į Dievą kaip tik dėl to, kad esame pasibjaurėję žmonėmis? Ką daryti su liūdesio Dievu, hospitalizuotu (lazaretų), ontoteologizuotu (filosofų) Dievu?

Todėl Nietzsche pateikia originalią Kristaus žmogiškumo versiją: Išganytojas – tai ne išskirtinio žmogaus pavyzdys, tai (čia jis seka Dostojevskiu) infantiliško haliucinacijas reginčio idioto ir t.t. atvejis. Tačiau tuo Nietzsche bent jau iš dalies pasirodo sekąs Švietimo epochos pėdomis (kūrinyje *Antikristas* protiniai Išganytojo sutrikimai yra tokie patys, kaip ir Sokrato veikale *Tragedijos gimimas*). Manydamas, kad užbaigia

Švietimo epochą (Sade'o *Le Rêve d'Alembert*) naujuoju *Aufklärung*, tačiau iš tikrųjų tik pratęsdamas senąjį, jis pademonstruoja savo potraukį baisiam Dievui. Mes turime ryšį tik su broliu, mes norime rūstaus tėvo (šio argumento esmei pritarė Josephas de Maistre'as ir Baudelaire'as); ką mums veikti su brolišku ir žmogišku Dievu, kuris, negana to, ateina iš religijos be paslapčių? Kokią prasmę krikščionybė turėtų Tolandui*? „Žynys yra neaprėpiamas, kadangi jis priverčia tikėti begale neįtikėtinų dalykų. Tai, kad Bažnyčia nori viską daryti ir viskuo būti, yra žmogaus dvasios dėsnis. Žmonės garbina autoritetą. Žyniai yra vaizduotės tarnai ir sektantai" (Baudelaire, *OC*, p. 1248).

Vaizduotės sektantai. Iš tikrųjų Baudelaire'as yra anti-Feuerbachas (arba, tiksliau, judviejų prielaidos tos pačios, bet išvados – priešingos) – juk Feuerbachui vaizduotė tėra iliuzinis religijos pagrindas (SW, VIII, p. 224), o dieviškieji vaizdiniai randasi iš priklausomybės jausmo, nežinios, nerimo, baimės. Jeigu tikrieji žmogaus troškimai priklauso ne realybės, o vaizduotės sferai, religijos kritikos tikslas yra autentiškas žmogaus išlaisvinimas – religinis, o ne politinis išvadavimas (šiuo atveju Feuerbachas taip pat artimas Baudelaire'ui, pasak kurio, tikroji pažanga yra ne techninė evoliucija, bet prigimtinės nuodėmės naštos mažinimas). Filosofinis okultizmas ir žmogui būdinga transcendencijos paieška vis dar atliepia įprastam žmogiškam poreikiui neturėti nieko aiškaus, nes tai leidžia žengti anapus žmogiškumo sferos. Jau Kantas, polemizuodamas su entuziastais, šiam poreikiui skyrė ypatingą dėmesį, nors ir neatmetė galimybės remtis paslaptimi, netgi priešingai: užtektų paminėti *Sprendimo galios kritikos* 49-ąjį paragrafą, kur teigiama, kad vaizduotė kyla arba iš analogijos dėsnių, arba kuriant principus, kurių pagrindimas glūdi aukštesnėse proto sferose ir kurie analogiją pasitelkia tik tam, kad ją pranoktų arba parodytų jos nepakankamumą. Būtent šia prasme Bacono filosofijos

* Johnas Tolandas – XVIII amžiaus airių filosofas. Atsivertęs į presbiterionų tikėjimą (puritonizmą) ir pabėgęs iš savo šalies po to, kai jo knyga *Christianity Not Mysterious* sukėlė didelį pasipiktinimą.

kritikas Josephas de Maistre'as tebėra pavyzdys; iš šiuolaikinių sanfedistinės* apologetikos eksperimentų tyčiojamasi ne „kultūriniais", o grynai spekuliatyviniais sumetimais. Ką gali reikšti visiškai čia esantis gyvenimas? Šis antropologinis reikalavimas tam tikra prasme būdingas ir šiuolaikinei religijai, linkstančiai pateikti save kaip kito religiją. Tačiau nelabai logiška skelbti transcendencijos bei vertikalių santykių pabaigą, o paskui svarbiausia problema paskelbti kito transcendenciją; šis kitas, kaip brandus šiuolaikinės subjektyvybės vaisius, yra krikščionybės įpėdinis, o jo prielaidos glūdi šv. Augustino ir Descartes'o subjektyvybėje bei intersubjektyvybėje.

2. Taigi „religija paprasto proto ribose" tampa kitu krikščionybės vardu. Atitinkamai klausimas „ko galiu tikėtis?" tampa pamatiniu klausimu *filosofui* (A, p. 805; B, p. 832–833; Ak, IX, p. 25). Tačiau kaip tik dėl to šiame sakinyje galima įžvelgti dvi prasmes.

Pirmoji – tai sekuliarizacija. Pereinant nuo bažnytinio prie grynojo religinio tikėjimo priartėjama prie Dievo karalystės (Ak, V, p. 115): kuo platesnė sekuliarizacija, tuo arčiau Dievo karalystė. Čia širdies religija pasiekia ateizmą: pirma privalo būti religija, o jau po to turi atsirasti apibrėžta Dievo sąvoka. Kokia religija? „Religija yra ‚dorumas' (*mihi hoc religioni*), ji sakralizuoja duotą žodį ir daro autentišku tai, ką žmogus turi išpažinti sau pačiam. Taigi išpažink sau pačiam. Praktikuojančiam šią religiją Dievo sąvoka nėra reikalinga, o postulatas ‚Dievas yra' – dar mažiau" (Ak, XXI, p. 81). Analogiškai samprotauja ir Heideggeris: dievams reikia būties, o būčiai reikia žmogaus.

Ši teorema – tai tam tikra sistema. 1. Pirmiausia buvo šventyklos, paskui bažnyčios; tai natūrali eiga, pastebi Kantas, pridurdamas, kad, moraliai kalbant, turėjo būti atvirkščiai (kaip Descartes'o įsteigtoji alternatyva tarp istorinio ir teorinio dėstymo). 2. Biblija sietina su moralumo siekiu, ir ne moralė

* Sanfedizmas – klerikalinis reakcionizmas.

aiškintina su Biblijos pagalba, bet priešingai, Biblija interpretuotina per moralę, ir taip, kad bibliniai pamokymai būtų suprantami kaip universalios praktinės grynojo proto religijos taisyklės (Ak, VI, p. 132–134), nes Dievas, kalbantis per mūsų (moraliai praktišką) protą, yra neklystantis aiškintojas (Ak, VII, p. 875–877). 3. Neregimoji Bažnyčia, kaip visų teisiųjų idėja, yra visų matomų Bažnyčių archetipas (Ak, VI, p. 101–102). Tikroji regimoji Bažnyčia yra ta, kuri parodo moralinę Dievo karalystę žemėje: kiekybine prasme ji yra universali; kokybine – grynis, kitaip tariant, jo buvimo būdas; santykio prasme ji yra laisvė (atsidavimas neregimam ir moraliam tėvui); o modalumo prasme ji yra jo nekintamumas, nes priverčia paklusti pirmapradžiams dėsniams, o ne arbitraliems simboliams.

Nesunku šią jusliškumo išgryninimo aksiomatikos nustatomą kategorijų lentelę sugretinti su grynųjų estetinių sprendinių sistema, išdėstyta *Sprendimo galios kritikoje*: grožis yra nesuinteresuotas (kokybė), universalus (kiekybė), laisvas (santykis; tikslingumas be tikslo), jis universaliai perteikiamas, jeigu tarsime, kad egzistuoja sveikas protas (modalumas). Tad nenuostabu, kad krikščionių religijai reikia patrauklios estetikos, nes ji turinti būti gražus simbolis. Bažnyčia, kaip grožis, yra moralaus gėrio simbolis, ženklas, žymintis savo paties pranokimą: tobula Bažnyčia būtų tokia, kurios autentiškas (tikrasis) tikslas būtų įvesti gero elgesio religiją ir kurios dėka vieną dieną galima būtų atsiriboti nuo dogmų (Ak, VI, p. 174–175). Nenuostabu ir tai, kad aptardamas du atsiribojimo nuo jusliškumo siekiant pasiekti suvokiamumą protu atvejus – būtent religijos ir grožio – tik trečiojoje *Kritikoje** ir esė apie religiją Kantas kalba apie *parerga***, apie paruošiamąją medžiagą, supančią esmę (Ak, V, p. 226: rėmai ir *telamonai**** kaip kūrinių *parerga*; Ak, V,

* Turima omenyje *Sprendimo galios kritika*, parašyta po *Grynojo proto kritikos* ir *Praktinio proto kritikos*; ji skirta estetikos problemoms.
** *Parergon* – šalutinis, atsitiktinis dalykas (gr.).
*** *Telamon* – juosta, raištis, diržas; papiruso ritinys (gr.).

p. 52–53: malonė, stebuklai, slėpiniai, priemonės malonei pasiekti – religijos *parerga*: apreikštosios religijos esmė čia tampa akcidencija, panašiai kaip rėmai paveikslo atžvilgiu). Taigi malonė yra *parergon*, kuris sekuliarizuojamas, kai šią malonę, kaip gėrio pažangos viltį, gaivinamą tikėjimo mūsų prigimtiniu polinkiu į gėrį bei *Dievui patinkančio Jo Sūnaus įkūnijimo žmogiškumo pavyzdžio* (netrukus pamatysime, koks problemiškas yra šis pavyzdys), sutvirtina būtent šis šventas pavyzdys (Ak, VIII, p. 43). Vis dėlto priemonės malonei pasiekti tėra prietaringa iliuzija ir tampa fetišistinio kulto objektu: maldos, apeigos, sakramentai yra vertingi tik kaip juslinės priemonės dvasiai sustiprinti (Ak, VI, p. 195–201).

Grynasis religinis tikėjimas yra paprastas ir racionalus, o bet koks Apreiškimas yra istorinis tikėjimas (Ak, VI, p. 195–201), kuris kaip toks nėra pajungtas jokiai moralinei vertei (Ak, VI, p. 111–112). Atliekant šią sekuliarizaciją, tuo pat metu vyksta sumitinimas, kai Dievas prilyginamas moraliniam subjektui. Dievo sąvoka kyla ne iš fizikos ir ne iš metafizikos, o iš moralės: iš moralinio santykio mumyse (Ak, XXXI, p. 149). Dievas egzistuoja, bet vien mumyse (Ak, XXI, p. 144 ir toliau; XXII, p. 105, 122, 126 ir toliau). Čia atpažįstame dekartišką argumentą, prie kurio dar sugrįšime: būtent psichologinis akivaizdumas įrodo Dievo buvimą – Dievas priklauso nuo žmogaus, kadangi tik su žmogumi galima kalbėti apie moralę. Mes, žmonės, privalome priimti laisvą valią, kad galėtume suvokti Dievo buvimo galimybę. Grynasis praktinis protas mus įpareigoja sau patiems nusikalti Dievo sąvoką, o teofanija platonišką idėją paverčia stabu (Ak, VIII, p. 400). Kaip tik šiuo Dievo pagrindimu per *cogito* paremtas „pats subtiliausias" – simbolinis – antropomorfizmas (Ak, IV, p. 356–357), kuriuo remdamiesi mes kalbame apie Dievą pasitelkdami analogiją. Tad čia kalbama apie reguliatyvią idėją, turinčią absoliučiai objektyvią vertę (A, p. 697–698; B, p. 725–726). Vadinasi, Dievą pažįstame per simbolius, o ne per schemas (ir kiekvienas, kuris mąsto priešingai, pasiduoda antropomorfizmui: Ak, V, p. 353).

Atsisakius Dievo objektyvumo, centrine figūra tampa žmogus – jeigu protingos būtybės yra objektyvūs tikslai (Ak, IV, p. 427–431), žmogus ir bet kuri protinga būtybė egzistuoja kaip tikslas savyje, o ne vien kaip priemonė. Teleologija gamtą laiko tikslų karalija, moralė galimą tikslų karaliją laiko gamtos karalija (Ak, IV, p. 436). Tad tikslų karalija tampa įmanoma tiktai analogijos su gamtos karalija dėka (Ak, IV, p. 438–439). Be to, kaip teigiama *Sprendimo galios kritikoje*, vienintelis žmogus yra tikslas savyje, tad tik žmogaus forma ir gali įkūnyti grožio idealą. Kita vertus, kad ir kokią gamtos tvarką imtume, spekuliatyvusis proto interesas skatina mus manyti, kad ši tvarka kyla iš aukščiausiojo proto, ir verčia pasaulio dalykus sutvarkyti pagal teologinius dėsnius. Taigi egzistuoja *focus imaginarius**, kuriame susieina žmogus ir Dievas, tikslas savyje ir kūrimo tikslas. Šitoks pavidalas teologijai yra įgimtas, ir nėra jokio reikalo smerkti tariamą humanistų bedieviškumą, nes būtent tokia yra Abraomo religijos prasmė, taip ją suprato, pavyzdžiui, Hegelis (krikščionybė pranašesnė už pagonybę, kuri gyvūną nužemina iki medžioklės, aukojimo ir metamorfozių trofėjaus, nes juk „žmogus turi galėti valgyti tai, kas jam suteikia naudos"; Dievas suteikia Adomui gebėjimą įvardyti gyvūnus, taip juos pajungiant savo galiai), Husserlis (dvasios, mokslo ir europietiškojo humanizmo ryšys) ir Heideggeris (žmogus kaip būties tikslas, būtis kaip žmogaus tikslas).

3. Taigi šio teandriškojo permainingumo modalinis taškas Kanto filosofijoje yra klausimas, ar Kristus yra, ar nėra pavyzdys. Priešingai negu kokiam nors valdymo projektui, kuris, stokojant pavyzdžių, liktų gryna *fictio*, moralei nereikia pavyzdžių, nes dėsnis egzistuoja anksčiau už ją, ir šiuo atveju tenka ne sekti šventaisiais, o spręsti, ar jų veiksmai atitinka moralinį dėsnį (Menzer, p. 137). Taigi tas, kas reikalauja pavyzdžio ar stebuklų, išreiškia ne ką kita, o netikėjimą (Ak, VI, p. 62–63).

* Įsivaizduojamas židinys (lot.).

Tad (sekant krikščioniškų pavyzdžių normomis) santykis turėtų būti apverstas: tikėjimas moralinio dėsnio buvimu įgyjamas ne iš pavyzdžių, o manydami priešingai, mes reiškiame netikėjimą. Kita vertus, būtent todėl, kad moralinis dėsnis egzistuoja, jam reikia pasireikšti, ir ši priedermė galioja kiekvienam moraliam žmogui, tegu ir žinančiam, kad šis pasireiškimas nėra adekvatus idėjai (Ak, VI, p. 63). Be to, kaip tik todėl, kad privalome ne sekti šventaisiais, o patys duoti šventumo pavyzdį, būtina, jog tam tikru momentu žemėn nužengtų Mesijas; tačiau ne tam, kad sukurtų tikėjimą, o tam, kad parodytų jį egzistuojant.

Tokie apmąstymai akivaizdžiai skatina manyti, kad Kristui nepridera dieviška kilmė (Ak, VI, 63–64). Išganytojas turi būti žmogus. Aišku, galima sakyti, kad Kristus, nužengdamas į žemę ir kentėdamas dėl kūrinijos gėrio, atsižadėjo savosios didybės, ir būtent todėl mes galėtume jį mylėti ir manyti, kad ši tobulo moralumo taisyklė *kaip taisyklė* galioja ir mums, „tačiau šis dieviškasis žmogus *niekada negalėtų mums būti teikiamas kaip sektinas pavyzdys* ar išbandymas, kurį mes irgi galėtume patirti, siekdami paties gryniausio ir aukščiausio gėrio" (Ak, VI, 64–65). Tad kam tada reikalingas Kristus? „Kiekvienas žmogiškasis pažinimas prasideda nuo intuicijos, pereina prie sąvokų ir užsibaigia idėjomis" (A, p. 702, B, p. 730). Religijos ir Apreiškimo istorija, perėjimas nuo tikėjimo prie proto yra procesas, kurio veikimo principą paaiškina psichologijos dėsniai – taip sako sistema, įsigaliojusi aštuonioliktajame šimtmetyje (pakanka prisiminti tik pačius iškiliausius jos kūrėjus – Condillacą ir Vico) ir iki šiol nepraradusi savo aktualumo. Vadinasi, pasaulio istorija, Mesijo atėjimas, laikų pabaiga – tai tikslus sielos permainingumo pakartojimas. Kalbėdamas apie žmonių giminės švietimą, Lessingas pamatiniu pripažino principą, pagal kurį Apreiškimas žmonių giminei yra tai, kas švietimas individui. Trumpai tariant, Apreiškimo esmė gali būti prilyginta filogenezės ir ontogenezės klausimui. Tokią padėtį iš esmės suvokė Kantas, pasak kurio, Mesijo reikalavimas – tai

sielos vaizduotės ribų reikalavimas: būtent dėl žmogiškojo proto ribotumo, rašė Kantas (Ak, VI, p. 65–66), mes niekada negalime moralinės vertės priskirti kitiems, jų neįsivaizduodami („*dio oudepote noei aneu phantasmatos he psyche*", *De anima*, 431 a, p. 16–17). Tokio pobūdžio įsivaizdavimų siūlo ir Šventraštis, bet čia kalbama būtent apie analogijos schematizmą, kurio negalima painioti su objektyvaus apibrėžimo schematizmu, nes tai kelia antropomorfizmo grėsmę (Ak, VI, p. 65–66). Kita vertus, pastebėtina, kad ir Kanto filosofijoje pateikiamuose argumentuose apie didybę išryškėja tam tikros ontologinio įrodymo nuosėdos. Kitaip tariant, pagal *Sprendimo galios kritikos* pateiktą modelį, pavyzdys galioja ir kaip neigiamas: juslįškumo neadekvatumas mumyse sužadina antjusliškumo pajautimą. Ar tai grožio priešingybė, ar jį valdančio simbolizavimo dėsnio tąsa (kaip, beje, santykyje tarp žvaigždėto dangaus ir moralinio dėsnio*)? Jacques'as Derrida taikliai pastebi (1978, p. 157) ryšį tarp šio neadekvatumo taisyklės ir šv. Anzelmo Dievo („*aliquid quo nihil majus cogitari potest*"**): begalybės patirtis, kaip baigtinybės vaizduotės riba, ir didybės aprašymas Kanto filosofijoje yra vienas ir tas pats dalykas. Abiem atvejais atvaizdui tenka pagrindinis vaidmuo: pasirodydamas jis drauge nurodo ir tai, kas jį transcenduoja, nes bet koks atvaizdas gali būti vieno daikto vaizdinys [*rapprezentazione*] ir kito daikto ženklas. Atrodytų, kad atvaizdas tėra empirinė duotis, ir vis dėlto, jeigu Dievui reikalingas žmogus (moralinė religija), o žmogui reikalingas atvaizdas (sąvokos be intuicijos yra tuščios), tai empiriškumas yra konstituojantis dalykas.

Taigi Dievas gyvuoja ir kaip grynojo proto idealas. Šiandien aukščiausioji tobulybė, rašo Kantas, vadinama idealu. Platono filosofijoje tai vadinama idėja. Vis dėlto jeigu Dievas, kaip to-

* *Praktinio proto kritikoje* Kantas sako: „Du dalykai pripildo sielą vis naujo ir vis stiprėjančio susižavėjimo bei giliausio pagarbumo [...] *žvaigždėtas dangus virš manęs ir moralės dėsnis manyje*" (Kantas, I., *Praktinio proto kritika*, Vilnius: Mintis, 1987, p. 186).

** Tai, už ką didesnio įsivaizduoti neįmanoma (lot.).

bulybės idealas, yra pažinimo principas, tai, kaip realiai egzistuojantis, jis yra kiekvienos tobulybės visatoje realizavimosi principas (Ak, II, p. 396). Idėja suteikia taisyklę, idealu naudojamasi kaip originalu tobulai kopijos apibrėžčiai (A, p. 567–568; B, p. 595–596). Idėja yra proto sąvoka, idealas – idėją atitinkančios vienatinės būties vaizdinys (Ak, V, p. 232). Proto idealas yra originalas (*prototypon*), iš kurio kiekvienas daiktas išveda savąją – netobulos kopijos (*ektypa*) – galimybę (A, p. 578; B, p. 606). Šis vienintelis transcendentalus proto idealas yra reali, savarankiška būtis, transcendentalios teologijos objektas (A, p. 614, B, p. 642). Toks platoniškas požiūris tinka ir kalbant apie grožį, kur skonio pirmavaizdis (*Urbild, archetypon*) yra gražumo idealas – neribota idėja, kurią protas susidaro iš *maximum*. Ją įmanoma perteikti ne sąvokomis, o tik pasitelkus paprastą vaizduotės idealą (Ak, V, p. 232). Nesunku įžvelgti tvirtą atvirkštinį ryšį tarp proto idealo (Dievo) ir estetinio vaizduotės idealo. Šiuo atveju, kaip sakėme, tas idealas yra žmogus. Iš tiesų idealas yra ne koks nors neapibrėžtas, bet objektyvaus tikslingumo sąvokos dėka su objektu tampriai susiję grožis. Vienintelė tokiam idealui tinkama sąvoka yra ta, kuri savyje turi savo pačios egzistencijos tikslą (Ak, V, p. 232–236).

Tačiau visa tai tampa problemiška: stabas yra dievybė, iškylanti prieš mus antropomorfiniu, o ne vien moraliniu pavidalu (Ak, V, p. 459–460; VI, p. 184). Bet jeigu žmogus yra vienintelė morali būtybė, tai net ir pats subtiliausias – simbolinis – antropomorfizmas visiškai nesiskiria nuo paties vulgariausio antropomorfizmo. Jeigu darytume prielaidą, kad apreikštoji religija dėl žmogaus nesugebėjimo mąstyti be atvaizdų yra vien juslinė apraiška (tuo tarpu morali religija būtų šios religijos tobuliausia, taip pat ir žmogiška, apraiška) ir kad šis atitolimas žymi istorinę ir drauge psichologinę pažangą (siela kaip vieta, kurioje atvaizdai pamažu atsikrato jusliškumo jungo), tai perėjimas nuo Apreiškimo prie moralios religijos kaip tik todėl būtų vien išplėtimas arba istorinė bei faktiška iliustracija to veiksmo, kuris fenomenologiškai priskiriamas vaizduotei ir

kuriuo atvaizdas išsaugojamas be juslinės objekto esaties [*presenza*], o vėliau jis įkalinamas kaip abstraktus pėdsakas (sąvoka kaip *eidos aneu morphē**).

4. Taigi šitaip paneigiama bet kokia juslinė idėjos apibrėžtis. Iš čia kildintina ir Kanto pasiūlyta terminologija (A, p. 320, B, p. 377): *representatio* (atvaizdavimas apskritai) gali būti *perceptio* (atvaizdavimas įsisąmoninant), kuris skirstomas į *sensatio* (subjektyvus juslinis suvokimas) ir *cognitio* (objektyvus juslinis suvokimas). *Cognitio* būna *intuitus* (pavienis ir tiesiogiai nurodantis į objektą) ir *conceptus* (į objektą nurodantis per tam tikrą *nuorodą*, galinčią būti bendra daugeliui dalykų). *Conceptus* gali būti empirinis arba grynas. Grynasis *conceptus*, kuris iš esmės kyla iš proto („o ne iš gryno jusliškumo atvaizdo"), įvardijamas kaip *notio*, o kai jis peržengia patirtį, tada vadinamas *idėja*. Ši su antiempiristine nuostata (nukreipta ypač prieš Locke'ą: šiuo požiūriu būtų įdomu ją palyginti su definicijų lentele, pateikta Leibnizo antrojoje *Naujųjų esė* knygoje) sukurta terminologinė schema pasiekia savo tikslą, kai įsivedęs šiuos patikslinimus, Kantas tvirtina, kad galiausiai tampa įmanoma parodyti teiginio, susiejančio raudoną spalvą su kokia nors idėja, absurdiškumą. Tačiau keblumas išlieka, jei prisimintume Platono idėjos dvilypumą: idėjoje glūdi aukščiausia estetinė potencija ir sykiu su jos pagalba siela geba mąstyti be atvaizdų, o ši perskyra galutinai atsiskleidžia būtent *atvaizde* (arba iš jo kylančiose modifikacijose). Sąvoka nėra atvaizdas, bet vis dėlto ji yra apibrėžta atvaizdo modifikacija, – apie tai kalba ir Kantas, nepaisant gausybės priešingų teiginių. Pakaktų prisiminti aiškią nuorodą į Locke'ą *Sprendimo galios kritikos* 59-ajame paragrafe (lygiai taip pat ir į Leibnizo *Naująsias esė*: Gerhardt, V, p. 169: „šie metaforiški atramos arba *substratum* žodžiai"). *Grund* ir *Substanz*** yra simbolinės hipotezės. Sąvokos sąvoka yra

* Vaizdas be pavidalo, beformis atvaizdas (gr.).
** Pagrindas ir substancija (vok.).

metafora, ir sąvoka (sekant vaizduote) galiausiai laikytina vien jusliškumo *Aufhebung**.

Loginė idėja negali būti išstatyta apžiūrai, tačiau protas leidžia praplėsti jusliškumą matematiniu arba dinaminiu aspektu tiek, kad išstatymas tampa įmanomas: štai kodėl aukščiausias žydų religijos priesakas yra atvaizdų draudimas (Ak, V, p. 274). Pavyzdys vertingas tik kaip neigiamas pavyzdys, lygiai taip pat ir atvaizdas vertingas tiek, kiek jį galima pranokti. Loginė idėja gyvuoja estetinės idėjos mirties dėka, tačiau būtent estetinė idėja yra jos šaltinis. Kaip tik dėl šios priežasties loginė idėja su estetine yra susieta ne tik atvirkštinio, bet ir tiesioginio proporcingumo ryšiu. Tačiau apskritai idėją kaip tokią sunku atskirti nuo idealo ir stabo. Vis dėlto pripažinus, kad visos šios modifikacijos bei skyrimai atsiranda atvaizde, kritinė bei teologinė idėjos, idealo ir stabo perskyra tampa problemiška. Idealas yra idėja ne vien *in concreto*, bet ir *in individuo* (A, p. 568, B, p. 596): tai, kas mums yra idealas, Platonui buvo dieviško proto idėja, „ypatingas šio proto grynosios intuicijos objektas" (A, p. 568, B, p. 596). Nuo tada Platono idėją imama apibūdinti kaip noetinę intuiciją, ir klausimas, ar filosofija pajėgi abstrahuotis nuo proto intuicijos, virsta visuotinai sprendžiama problema. Iš pradžių savąją idėjos koncepciją suvienodinęs su platoniškąja idėja (priešindamasis idėjos kaip *faint image* sąvokai), dabar Kantas pabrėžia platonizmo intuityvumą ir siūlo platonišką idėją laikyti idealu. Tačiau, skirtingai nuo platoniško idealo, Kanto idealas turi ne produkavimo, o praktinę vertę (A, p. 569, B, p. 597). Šitaip Kantas teleologinę idealo vertę sulygino su pavyzdinės priežasties samprata. Moralės sąvokos kyla iš jusliškumo sferos (malonumo ir skausmo). Tačiau „žvelgiant tik į jų formą" (A, p. 569, B, p. 597: ir vėl forma kaip abstrakcija), „jos gali būti puikiausi grynųjų proto sąvokų pavyzdžiai (*Beispiele*)" (*ibid*). Kaip matome, Kantas kaip tik aprašo abstrahavimąsi nuo jusliškumo, leidžiantį suformuluoti taisyklę: dorybė

* Panaikinimas, atšaukimas; suskliaudimas, suspendavimas (vok.).

ir išmintis yra idėjos, o jų idealas yra stoikas išminčius. Toks išminčius gyvuoja tik mintyse, tačiau sakytume, kad jis atsirado pasitelkus abstrakciją iš normalios palyginimo idėjos, paremtos egzistavusiais stoikų išminčiais. Vėl matome, kaip pavyzdinė priežastis susipina su tiksline priežastimi, kai praeities empirinis modelis įgauna teleologinę ir transcendentalią reikšmę: „idėja suteikia *taisyklę*, lygiai taip pat idealu naudojamasi kaip *archetipu* (*Urbild*), siekiant tobulai apibrėžti kopiją (*Nachbild*)" (A, p. 569, B, p. 597). Tačiau kai tik šis idealas atitrūksta nuo jusliškumo, idealo ir stabo perskyra tampa problemiška. Tad nieko nuostabaus, jei protas turi idealą ir tas idealas yra Dievas. Aprašydamas transcendentalinį idealą (*prototypon transcendentale*), Kantas priima dekartiškąją apibrėžtį – *natūralią idėją* (A, p. 581, B, p. 609) ir aprašo atbulinį judėjimą nuo sąlygoto dalyko prie sąlygos, kuria remiasi šis idealas (A, p. 584, B, p. 612). Net transcendentalumas apibrėžiamas kaip empiriškumo nepakankamumo užčiuopimas („esminis atsitiktinumo nepakankamumas", A, p. 589, B, p. 617). Kantas atmeta tik išvadą apie Dievo egzistenciją, kitaip tariant, apie egzistenciją apskritai (iš čia kyla perskyra tarp nepriklausomos matematikos ir nuo jusliškumo priklausančios filosofijos, – Decartes'as jas susiejo, o Kantas atskyrė). Niekas netrukdo mums manyti, kad būtis yra visiškai sau pakankama, tačiau jokio tikrumo čia nėra (A, p. 612, B, p. 640). Kita vertus, tapęs teleologine proto vienovės hipoteze, Dievas nustoja būti nesuvokiamas (A, p. 614, B, p. 642), ir paslaptimi dabar tampa schematizmas. Štai kokie yra teologijos redukavimo į psichologiją padariniai.

5. Hermannas Cohenas (1871, p. 490) pažymėjo, kad, pasak Kanto, mūsų juslinių sąvokų pagrindą sudaro ne objektų atvaizdai, bet schemos. Šuns sąvoka yra schema, vadinasi, ji nesusijusi su jokiu konkrečiu šuniu. Schematizmas yra ne logikos, bet pirmiausia psichologijos problema, o jos ištakos – Berkeley'io ir Hume'o konfliktas dėl *bendrųjų idėjų* (*general ideas*). Kaip tvirtina Kantas, atvaizdas reprezentuoja tai, kas individualu, o

taisyklė – tai, kas universalu. Priešingai konkretiems atvaizdams, sąvokos negali būti vien pavieniai vaizdiniai, kitaip kategorijos nevirstų schemomis; bet, kita vertus, jos būtinai turi sietis su juslinės duotybės formomis (Cohen, 1871, p. 495). Sąvokos privalo būti monogramomis. Ir kaip tik čia, pasak Coheno, glūdi neaiški ir paslaptinga schematizmo reikšmė. Tačiau ši paslaptis, be abejo, paslaptis *par excellence*, yra atvaizdo resursas, ir jos esmė yra ta, kad tai, kas jusliška, gali tapti tuo, kas suvokiama protu, per paprastą kartotę [*iterazione*] ar vienam įsirašant į kitą, *kaip būna normalių idealizavimo ypatybių atveju*. Kitaip tariant, perėjimas nuo atvaizdo prie schemos yra dar vienas atvaizdo resursas. Kaip primena Philonenko (1981), schematizmo būtinybę paaiškinančio poleminio impulso reikėtų ieškoti Berkeley'io veikalo *Principles of Human Knowledge* įvade, kuriame jis paneigia abstrakčias idėjas apskritai, taip plėtodamas Locke'o *Essay* iškeltą mintį, kad sunku būtų mąstyti trikampio idėją apskritai (t.y. mąstyti apie trikampį, kuris nebūtų nei lygiašonis, nei nelygiašonis, nei lygiakampis, nei apibrėžto dydžio ir t.t.). Berkeley'io teigimu, abstrakti idėja apskritai – tai loginė pabaisa: kai įsivaizduoju šunį, jis yra arba didelis, arba mažas, jis nėra ir didelis, ir mažas. Pagaliau eksperimentiniu būdu Berkeley'is suformuluoja ir psichologinę problemą: jis kviečia skaitytojus pabandyti įsivaizduoti trikampį apskritai (*Principles of Human Knowledge*, Įvadas, § 13). Būtent į tai Kantas ir ruošia atsakymus, atvaizdui priešpriešindamas metodą: skaičiaus 5 atvaizdą sudaro penki taškai, skaičius 5 (arba 100) yra metodas, t.y. sąvokos schema (A, p. 140). Tačiau keblu nustatyti, ar šis metodas yra visiškai svetimas atvaizdui, ar, priešingai, iš jo kyla, lygiai kaip pojūčio paliktas pėdsakas sudaro idealizuotą pojūčio pastovumą. Kitaip tariant, keblu nustatyti, ar nusileidęs į teritoriją, kuri (beje, labai apytikriai) vadinama empirizmu, Kantas nebūtų radęs ir sąlygų schematizmui atsirasti.

Atkreiptinas dėmesys į tai, jog argumentai, kuriais vadovaujantis atmetamas Kristus kaip pavyzdys, taigi atmetamas

stabų garbinimas, Kanto filosofijoje iškyla kalbant apie atvaizdo ir schemos perskyrą; o tai, kad iš principo yra keblu atskirti stabą, idealą ir idėją, tik aštrina aporiją. Šiuo požiūriu reikšminga tai, kad stabmeldystė, pasak Emmanuelio Levino, apibūdinama kaip Toros paniekinimas. Tora yra stabmeldystės antitezė, absoliutus prieštaravimas jai, nes judaizmo esmė nusakoma kaip nepertraukiama knygos egzegezė, gyvojo Dievo dvelksmu persmelktų nepajudinamų raidžių egzegezė. Dievas nėra įkūnytas, jis, kaip rašo Levinas, įrašytas taip, kad gyventų savo gyvenimą raidėse (Levinas, 1988, p. 70–71). Pasak Levino, ženklas yra aukso veršio priešybė. Vis dėlto, turint omeny vertę, kurią filosofijos tradicijoje turi nuoroda į atvaizdą (pradedant dvilype *eidos*'o verte Platono filosofijoje, atvaizdo kaip save patį ir kitą žyminčio ženklo verte Aristotelio filosofijoje, baigiant simbolio kaip daikto ir kartu kaip nuorodos, taip pat žodžio „prasmė“ „nepaprastu“ dvilypumu Hegelio filosofijoje), tampa sunku teisėtai ir iš principo atskirti atvaizdą nuo sąvokos, nes jiedu pasirodo tarsi du to paties pėdsako rezultatai – lygiai taip pat kaip ir Toros bei aukso veršio priešprieša atrodo veikiau kaip suma vienas kitą papildančių dėmenų, turinčių bendrą pradžią, t.y. kylančių būtent iš pėdsako kaip pirminio ir drauge išvestinio principo.

Kaip tik ši esminė negalimybė atskirti atvaizdą nuo pėdsako bei pėdsaką nuo ženklo ir nurodo esminį keblumą (dar iki bet kokio istorinio sekuliarizacijos argumento) atskirti ne tik filosofiją nuo teologijos, bet ir filosofiją nuo religijos. Įdomu pastebėti, jog tokios išvados, atrodo, kyla ne tiek iš istorijos filosofijos, kiek iš statiškų juslinio suvokimo psichologijos duomenų. Kiekviename empiriniame įraše glūdi idealizavimas. Heideggeriui atrodo problemiška atskirti ontologiją nuo ontoteologijos, nuo religijos ir nuo pačios krikščionybės (net bandant atsiriboti nuo teologinės ir apskritai religinės Heideggerio mąstymo recepcijos), o Levinui taip pat sunku atskirti savo požiūrį į religiją kaip metafiziką nuo, jo manymu, Heideggeriui būdingo ontologinio ateizmo. Anot Levino, filosofija kaip ontoteologija (pagal

Heideggerio sampratą) mąsto Dievo prasmės galimybę. Taip ji iš karto apibrėžia jį kaip būtybę *par excellence*; todėl Vakarų metafizikos istorija yra transcendencijos griovimo istorija. Šiam požiūriui Levinas priešpriešina savąjį, kuris vis dėlto artimas tradicinei krikščioniškosios apologetikos nuostatai, t.y. *credo quia absurdum**: Dievas neturi prasmės ir todėl jo neįmanoma redukuoti į apibrėžtą buvinį ir į filosofiją. Prieštaraudamas Levinas taip pat teigia, kad prasmė pranoksta būtį ir kad jos priskyrimas ontologijai jau reiškia fatališkos redukcijos atlikimą. Taip atsiranda įprastinė filosofijos kaip esaties ir imanencijos kulto kritika. Taigi patirtimi besiremiantis religinis mąstymas, net ir priešpriešindamas save filosofijai, galų gale remiasi tuo pačiu pamatu kaip ir filosofija. Jeigu mums priimtina tai, kas iki šiol jau buvo pasakyta apie pėdsaką ir jo psichologinį matmenį, turėsime pripažinti ir tai, kad tai gali turėti ir atvirkščią prasmę: niekas nėra esantis, viskas yra pėdsakas, nes esatis konstituojama idealybės pavidalu. Tad įdomu tai, jog Levinui atrodo, kad Descartes'as, kalbėdamas apie begalybės idėją, užginčija pačią filosofiją. Descartes'as kaip tik iškelia hipotezę, jog niekas nėra esantis, kadangi niekas nėra tiesiog baigtinis. Pasak jo, Dievo idėja susprogdina „aš mąstau" vienovę. Šią mintį dar radikaliau perteikia Malebranche'as: nėra Dievo idėjos, arba Dievas yra savo paties idėja: „Dievo idėja – tai Dievas manyje, bet tai jau Dievas, suardantis idėjų siekiančią sąmonę ir besiskiriantis nuo bet kokio turinio" (Levinas, 1982, p. 105). Be to, remdamasis Descartes'o antruoju *Metafizinių apmąstymų*, Levinas rašo, jog be-galybės *be* kartu reiškia *ne* ir *viduje***. Vis dėlto, užuot priėmęs redukcionistinę nuostatą, Levinas kalba ne apie begalybės genezę baigtybėje, bet veikiau pabrėžia tą faktą, kad baigtybės neigimas jau yra implikuotas begalybėje, jis įrašytas baigtybėje kaip pėdsakas arba kaip įrašas, kuris nėra nei empiriškas, nei transcendentalus, bet daug senesnis – tai

* Tikiu, kadangi tai absurdiška (lot.).

** Pranc. *in-fini* – priešdėlis *in* turi tiek neigimo, tiek vietos (buvimo ko nors viduje) reikšmę.

už reikšmę senesnė reikštis*, tai archipirminė reikšmė. Iš esmės atlikdamas analizę, kurioje imasi tų pačių transcendentalinės vaizduotės apibūdinimo veiksmų kaip ir Heideggeris veikale *Kantbuch*, Levinas teigia, jog pėdsako pirmumas empiriškumo ir transcendentalumo atžvilgiu mus verčia pėdsake įžvelgti bet kokią transcendenciją. O kalbėdami apie redukcionizmą ir jam pritardami, pėdsako transcendentalumą savo ruožtu veikiau būtume linkę traktuoti kaip jo empiriškumo ir antropologiškumo pasekmę. Atrodo, kad šioje perspektyvoje būties prasmę leistina suvokti ne kaip pirmapradę neprasmę [*non senso*], ir net ne kaip praeitį, kuri niekada nebūtų buvusi esamybe, bet būtent kaip apibrėžtą ontinį pėdsaką, kuris prasmę sukuria per paprastą kartotę.

Metafizika šiuolaikine šio žodžio prasme iš tikrųjų yra ne senesnė už Suarezo *Disputationes metaphysicae*, ir bendrais bruožais ji apima visą teorinę filosofiją. Jos ribos menkai apibrėžtos. Universiteto scholastams metafizika reiškia tai, kas Aristoteliui buvo pirmoji filosofija, o Descartes'o pasekėjų manymu, ji apima tris antjusliškumo sritis: psichologiją, kosmologiją ir teologiją. Šiuo požiūriu pažymėtina ta aplinkybė, kad Heideggeris, pagal kurį ontinis pažinimas priklauso nuo ontologinio pažinimo, savo veikale *Sein und Zeit* teigia, jog pamatinės ontologijos „reikia ieškoti *čia-būties* egzistencinėje analitikoje" (Heidegger, 1927, p. 33), tuoj pat patikslindamas, kad čia-būties pirmumas apibrėžtinas pirmiausia kaip ontinis pirmumas. Čia prieštaravimas iškyla ar veikiau einama ratu dėl to, kad ontinis *Dasein* pirmumas kartu turi būti suvokiamas ir kaip ontologinis pirmumas, juk *Dasein* yra buvinys, dėl kurio apsisprendimo ir kalbama apie būtį. Kas gi iš tiesų yra transcendentalinė antropologija? Tai psichologijos ir metafizikos ryšys, kuriame glūdi transcendentalinės filosofijos prasmė. Metafizika yra tai, kas žmoguje yra besąlygiška, tai tamsi erdvė, kurią įgalina save

* *Una significanza più antica che la significatione* – įprastam žodžiui „reikšmė" [*signification*] Levinas priešpriešina itin retą žodį „reikštis" [*signifiance*], kuris itališkai verčiamas kaip *significanza*.

transcenduojanti [*autotranscendente*] žmogaus konstitucija. Panašiai samprotaudamas Samuelis Alexanderis savo „Glifordo paskaitose" (1916–1918), vėliau išspausdintose knygoje *Space, Time and Deity*, sukuria su schematiškumu sutampančios dievybės sampratą. Dievybė yra ne Dievas, bet Dievas mumyse kaip erdvės ir laiko sąsaja: *„deity is not spirit"** (Alexander, 1966, II t., p. 349), dievybė – tai materijos ir dvasios galimybė; kaip tik todėl „dievybė yra empirinė ypatybė" (*ibid.*, p. 358). Esame be galo baigtiniai, o tai, pasak Alexanderio, reiškia, kad mes esame galutinai begaliniai, o dievybė yra be galo begalinė – mes esame baigtiniai, nes mūsų siela erdvėje ir laike yra viena iš erdvės ir laiko ribotų dalių. Esame begaliniai, nes (kaip *Monadologijoje*) mūsų sielos yra visos visatos veidrodžiai.

6. Vienintelis analitinis sielos atributas yra *„ego sum, ego existo"* (AT, IX, p. 21, VII, p. 27). Anai epochai būdingas tvirtinimas (jį aptinkame ir Vico samprotavimuose), žymintis atotrūkį nuo Aristotelio filosofijos: nieko nėra lengviau už savo dvasios pažinimą, kitaip tariant, vidinė prasmė pažįstama tiesiogiai. Todėl Kantas gali sakyti, kad laiko tikrovė yra svarbesnė už erdvės tikrovę. Ir nuo tada aš užsimerkiu, visiškai abstrahuojuosi nuo savo juslių ir bandau sutvarkyti savo žinias. Kai kurios jų yra tarytum daiktų atvaizdai, ir tiktai joms visiškai tinka idėjos pavadinimas. Jų dėka aš galiu įsivaizduoti (*cogito – représente*) žmogų, chimerą, dangų, angelą ar patį Dievą (AT, IX, p. 29, VII, p. 37). Šis sensualistinis apibrėžimas vėliau atvers kelią Locke'ui, o prieš jį – ir Gassendi polemikai. Gassendi buvo labai patogu demaskuoti Descartes'o sampratos dviprasmiškumą, nes jo argumentacija pagrįsta būtent ontologiniu ir semantiniu idėjos dvilypumu: viena vertus, tai juslinis (ir todėl akivaizdus) vaizdinys, kita vertus, tai protu suvokiamas (ir todėl būtinas) principas. Kitos idėjos, tęsia Descartes'as, yra su jausmu ar valia, arba sprendiniu susieti vaizdiniai. Idėjos visuomet teisingos pačios savaime pagal juslių apologiją, kuria

* Dievybė nėra dvasia (angl.).

vadovautasi nuo graikų filosofijos iki pat Kanto antropologijos. Pastebėtina, kad Hume'o filosofija irgi teigia visus jausmus esant teisingus, siekiant vaizdinį išplėsti iki sprendinio. Lieka vien sprendiniai, kurių atžvilgiu turiu elgtis labai atsargiai, kad neapsirikčiau. Dažniausiai pasitaikanti klaida – tai manymas, kad manyje esantys dalykai yra ir anapus manęs. Štai kodėl taip svarbu genetiškai išnagrinėti idėjų kilmę: vienos idėjos yra gimusios kartu su manimi (*nées avec moi, innatae*, AT, IX, p. 29, VII, p. 37), kitos, atrodo, yra man svetimos ir kyla iš išorės, dar kitos yra mano paties sukurtos.

Vis dėlto reikia pastebėti, kad atskirti šias tris idėjų rūšis yra labai sunku ir kad kiekviena iš jų susijusios su atvaizdavimu. Be to, Descartes'o pasirinkta analizė yra psichologinė. Būtent tai pasmerkia Husserlis, nors jam taip ir nepavyksta įrodyti nepriklausomybę nuo psichologijos (taip pat ir nuo antropologijos: jis klysta Heideggerio antropologizmą laikydamas nukrypimu). Taigi šių idėjų kilmė yra empirinė (psichologinė), o mano tikrumas (besiskiriantis nuo psichologijos) grindžiamas natūralia šviesa, ir tuo abejoti aš negaliu, nes atsisakyti dvejonių ir pasiekti tikrumą man padėjo būtent ši šviesa. Vadinasi, natūrali šviesa yra tarsi schematizmas arba, tiksliau sakant, sintetinė apercepcijos vienovė. Šviesa yra natūrali – tai empirinė duotis, turinti transcendentalinę arba konstitutyvinę funkciją. Šia šviesa negalima suabejoti, nors sykiu reikia turėti omeny, kad egzistuoja skirtumas tarp objekto ir jo idėjos, ir kad jis primena skirtumą tarp analoginio ir skaitmeninio ryšio, tarp fizinio panašumo ir loginės tapatybės (Descartes'as primena skirtumą tarp juslinio ir astronominio saulės pažinimo). Visagalio Dievo, visa ko kūrėjo idėja turi neabejotinai didesnį objektyvų realumą nei mano vaizduotei pateiktų baigtinių substancijų realumas. Taigi, remiantis natūralia šviesa arba, kitaip tariant, empirine duotimi, kuri yra transcendentali būtent dėl savo empiriškumo ir tiek, kiek juslės niekada nemeluoja, tampa akivaizdu, jog visuotinėje veikiančioje priežastyje turi egzistuoti bent jau tiek pat objektyvaus realumo kaip ir šios priežasties

padarinyje, kadangi niekis negali nieko sukurti. Tad, remdamiesi šv. Augustino argumentu, aptinkamu, pavyzdžiui, Leibnizo bei Baumgarteno filosofijose, ir teigiančiu, kad idėjoje esama kažko, kas neišplaukia iš priežasties, turėsime manyti, jog tas kažkas atsiranda iš niekio. Vis dėlto tai, ką subjektyviai mąstau, gali būti klaidinga, bet tai nereiškia, kad nesama kokios nors priežasties. Iš čia kyla būtinybė sugrįžti prie pirminės idėjos, kuri nebūtų kaip šablonas ar originalas (*patron on original, instar archetypi*, AT, IX, p. 33, VII, p. 42), t.y. prie Dievo: visos su kitais žmonėmis, daiktais, gyvūnais, angelais susijusios idėjos gali atsirasti jungiant jas su Dievo idėja, bet tik ne pati Dievo idėja. Dievas čia turi tokią pačią funkciją ir grindžiamas taip pat, kaip ir kuriančioji [*produttiva*] vaizduotė Kanto filosofijoje, nes, kaip ir ji, Dievas mįslingai nusišalina nuo atkuriančiosios [*riproduttiva*] vaizduotės.

Iš pažiūros viskas atsiranda iš Dievo. Tačiau iš tikrųjų empiriškumas čia konstituoja transcendentalumą: Dievas egzistuoja, nes kitaip aš, būdamas baigtinis, negalėčiau turėti begalinės substancijos idėjos. Tai mechanizmas, paaiškinantis, kaip per išnykimo galimybę konstituojama esatis. Šį konstitavimą analizavo Derrida savo knygoje *La voix et le phénomène*, prieidamas prie tų pačių išvadų (esatis audžiama iš nesaties; čia transcendentalumas persipynęs su empiriškumu, ir atvirkščiai). Tad Dievo dedukcija yra dvigubai empirinė: Dievas yra baigtinio buvinio idėja (psichologija). Descartes'as pabrėžia, kad nuo to momento, kai konstatuojama, jog begalinėje substancijoje realumo yra daugiau negu baigtinėje, negalima pasiekti begalybės paprastu baigtybės neigimu. Šioje vietoje galima paprieštarauti: priežastyje yra bent jau tiek pat realumo kiek ir padarinyje (AT, IX, p. 39, VII, p. 49). Tačiau svarbu ne tai, ar religija (ar kitas panašaus pobūdžio reiškinys) išvedama ar dedukuojama natūralistiniu būdu, svarbu pripažinti, kad religinį jausmą sudaro būtent šis empiriškumo bei transcendentalumo žaismas. Kaip galėčiau žinoti, kad man kažko trūksta, kad abejoju ir kad trokštu, jeigu nebūtų begalybės? Be abejo, man gali trūkti ir kito

baigtinio buvinio. Šis argumentas jokiu būdu neįrodo, kad tai, ko man trūksta, yra begalybė, nei tai, kad ji apskritai egzistuoja (čia puikiai tinka paties Descartes'o pateiktas amputuotos galūnės pavyzdys: AT, IX, p. 60–61; VII, p. 76–77). Tai, kas iškyla kaip religinio jausmo struktūra, yra pėdsakas, trūkumas, baigtybėje įsteigiantis begalybę.

Ratas užsidaro: jei būčiau savo būties autorius, aš niekuo neabejočiau. Todėl mano abejonė tampa begalybės įrodymu. Savo ruožtu begalybės prigimtis yra tokia, jog būdamas baigtinis, negaliu jos suprasti.* Santykis tarp baigtybės ir begalybės yra toks pat, kaip ir tarp pėdsako ir įspaudo. Aš esu [sukurtas] pagal Dievo atvaizdą ir panašumą. Dievas manyje įspaudė gaminio ženklą (*nota artificis operi suo impressa, la marque de l'ouvrier empreinte sur som ouvrage***, AT, IX, p. 40; VII, p. 51). Iš šio įspaudo atsiranda įgimta Dievo idėja manyje (Dievo pėdsakas manyje yra tai, kas baigtybėje sužadina begalybės pojūtį). Pasak Augustino ir Platono, valia (mes pasakytume – *cupiditas*, absoliuto *Streben****) yra Dievo atvaizdas manyje. Empiriškumo–transcendentalumo (bei atkuriančios–kuriančios vaizduotės) ryšį iliustruoja trikampio pavyzdys: aš galiu įsivaizduoti trikampį, kuris iš prigimties būtų toks, koks yra, ir sykiu amžinas, net jeigu jis gimsta manyje; tuščia būtų prieštarauti, esą supratimą apie trikampio prigimtį gavau iš juslinės išorės, – juk aš galiu įsivaizduoti formas, kurių niekada nesu matęs gamtoje ir kurioms, šiaip ar taip, suteikiamos racionalios bei amžinos savybės. Descartes'as daro išvadą, kad tokio pobūdžio argumentai leidžia įrodyti, jog Dievas egzistuoja. Be abejo, problema ta, kad trikampis yra manyje, kad jį galiu būti matęs ir kad atvaizdas kaip toks yra kažkas empiriška, nuo ko negalima abstrahuotis. Vadinasi, empirinės realybės neišvengia-

* *Comprenderlo* – šis žodis italų ir prancūzų kalbose reiškia tiek „suprasti", tiek „apimti". Levinas pabrėžia šio žodžio dvilypumą, kalbėdamas apie tai, kad baigtinė būtybė negali suprasti-apimti begalybės.

** Darbininko ženklas, įspaustas jo dirbinyje (pranc.).

*** Siekis (vok.).

mumas paverčia ją transcendentalia duotimi. Juk aš negaliu mąstyti Dievo be egzistencijos, lygiai kaip negaliu mąstyti apie kalną be slėnio, nors tai ne loginė, o estetinė* neįmanomybė. Kitaip tariant, galėčiau puikiausiai mąstyti Dievą be egzistencijos, o jo egzistenciją laikyti estetine išdava ir juslių netobulumu, panašiu į tą, kuris neleidžia man atskirti tūkstantkampį nuo dešimttūkstantkampio. Grįžkime prie trikampio: mąstydamas trikampį, negaliu jo įsivaizduoti be tam tikrų savybių; taigi estetinis argumentas dar kartą transformuojamas į loginį – empiriškumas neišvengiamai transformuojamas į transcendentalumą. Jeigu atvaizdas neišvengiamas, galima daryti prielaidą, jog *suabstraktindamas* empiriškumą aš galiu įsivaizduoti – neįsivaizduodamas – tūkstantkampį, kuris estetine prasme būtų kiek sudėtingesnis už penkiakampį ir kurio būtų neįmanoma atskirti nuo dešimttūkstantkampio. Taigi visas šeštasis *Apmąstymas* yra skirtas vaizduotei, kuria grindžiami visi įrodymai (juslinis pasyvumas, kuris per retenciją** sukuria idealizavimą).

7. Savo veikale *Glauben und Wissen* Hegelis daro išvadą, kuriai įtakos galėjo padaryti ir Kantas: transcendentali vaizduotė yra intuityvus intelektas, o šis yra archetipinis intelektas. Tačiau jis archetipinis tiek, kiek reprezentuoja erdvėje esančią kategoriją, ir jis tampa kategorija tada, kai atsiskiria nuo tįsumo (būtent taip apibūdinamas krikščionių Dievas – kaip atribotas nuo jusliškumo). Tą patį teigia ir Hegelis *Enciklopedijos* §55 (apie *Sprendimo galios kritikoje* aptartą intelekto visuotinumo ir intuicijos vienatinumo santykį idėjoje) ir *Istorijos filosofijoje* kalbėdamas apie schematizmą: jis pareiškia, kad ši per transcendentalinę vaizduotę pasiekiama intuicijos ir intelekto vienovė schemoje yra vienas gražiausių Kanto filosofijos teiginių, kurio nesuprato ir pats Kantas, iki galo nesuproblemines vaizduotės

* Sąvoką „estetinė" čia reikia suprasti Kanto vartojama prasme: „juslinė", „empirinė".

** Fenemenologinė sąvoka, reiškianti „(kokio nors laike suvokiamo dalyko) užlaikymą, sulaikymą (sąmonėje)".

pirmumo intuicijos bei intelekto atžvilgiu. Neįvertinus šio pirmumo, Kanto sintezė esą liko išoriška, kaip su virve pritvirtinta stalo koja. Ir tai visiškai teisinga, turint omeny, kad sintezės *sin*, būdamas empirinis ir sykiu transcendentalus, negali būti apibūdinamas pirminiu pavidalu, apie kurį mąsto Hegelis. Priešingai, būtų daugiau naudos ir mažiau dviprasmybių, jei visa tai, kas Hegelio filosofijoje pažymėta gyvenimo ir gyvosios dvasios ženklu, suprastume kaip empiriškumo ir transcendentalumo sąveiką (gyvenimas būtų viena iš transcendentalumo modifikacijų: tai, kad gyvuojantis pačiame savyje turi savo pradžią ir pabaigą).

Kita vertus, grįžtant prie *Glauben und Wissen*, darosi aišku, kodėl Hegelis siekia iškelti pirmapradę vaizduotės vertę. Protestantizmas siekia tikrojo tikėjimo, sugrąžindamas jį į sąmonę, tačiau taip suabsoliutinama baigtybės forma, kaip ir Jacobi, Fichtes, taip pat Kanto filosofijoje, ir tokia filosofija gali pažinti vien žmogų, bet ne Dievą. Tačiau „tiesos negalima apgauti tokiu baigtinumo *pašventinimu*" (GW, IV, p. 323; kursyvas mano – *M. F.*). Absoliutas nėra baigtybės ir begalybės junginys, tačiau baigtybė ir begalybė jame „yra viena", ir baigtinumas pranyksta, nes paneigiama tai, kas jame yra neigimas (GW, IV, p. 324). Kaip matyti, Hegelis *pakartoja* Descartes'o argumentą arba, tiksliau sakant, loginę šio argumento funkcionavimo struktūrą. Tačiau jis įrodo ne tai, kad Dievas egzistuoja, o tai, kad esama tam tikro absoliuto, imanentiško žmogui transcendentalinės vaizduotės pavidalu. Tai Kanto analizę parodo kaip nušviečiančią ir drauge ribotą.

Kanto programa, kaip baigtinio intelekto analizė, anot Hegelio, visiškai telpa Locke'o projekte. Kitaip tariant, ji pasilieka psichologijos rėmuose, kuriuos ji peržengia tik klausdama, kokios yra apriorinių sintetinių sprendinių galimybės sąlygos. Tačiau būtent čia, kaip sprendinių galimybė, įsikiša vaizduotė. Juk vaizduotė yra sintetinė intuicijos ir intelekto, pasyvumo ir aktyvumo, empiriškumo ir transcendentalumo vienovė (GW, IV, p. 327). Taigi Hegelis visiškai teisingai pabrėžia transcen-

dentalinės vaizduotės išoriškumą. Ja pasiremdama, psichologinė baigtinio intelekto analizė kartu gali nustatyti sintetinių apriorinių sprendinių galimybę, t.y. sprendinių, kurie atliekami „pasinaudojant pirmaprade ir absoliučia heterogeniškumo tapatybe" (GW, IV, p. 328), arba, tiksliau, pasiremiant pirmaprade empiriškumo ir transcendentalumo, atkuriamo ir kuriamo, nedialektinamo ir sudialektinamo [dalyko] tapatybe.

Tačiau problema yra ta, kad šiuo atveju „pirmapradiškumo" terminas netinka. Vaizduotė yra pirmapradė (ji atlieka intuicijos ir intelekto sintezę) tik tiek, kiek ji yra išvestinė. Sprendinys yra transcendentalus tik tiek, kiek jis yra *judicium sensuum**. Hegelis teigia, kad nieko nesuprasime apie transcendentalinę dedukciją, jei nepripažinsime, jog vaizduotė yra ne subjekto ir objekto tarpininkas, bet pirminis subjektą ir objektą sukuriantis veiksnys. Hegelis klysta dėl pirmapradiškumo prigimties (t.y. nepagalvoja, jog šiam pirmapradiškumui nebėra jokio reikalo remtis pradžios kaip *prius* samprata) ir kantiškosios vaizduotės riba pavadina būtent tai, kas, priešingai, yra jos pagrindinis nuopelnas (Heideggeris tą patį padaro pirmapradžio laikiškumo atžvilgiu, kuris, jo požiūriu, negali būti painiojamas su įprastu erdviniu laikiškumu): „Kanto filosofijoje buvo galima visiškai nepaisyti kuriančiosios vaizduotės, kadangi apie jos grynąją idėją kalbama miglotai, panašiai kaip ir apie kitas galias, ir į ją žvelgiama *beveik kaip į įprastą psichologinę savybę*, tik esančią *a priori*" (GW, IV, p. 329–330; kursyvas mano – *M. F.*). Kaip teisingai pastebi Hegelis, tai išreiškia keblumą, su kuriuo susiduria Kanto filosofija, aiškindama sielos ir kūno santykį (GW, IV, p. 333). Tačiau, kita vertus, kritikuodamas sintezės išoriškumą, t.y. tai, kad Kantas nesuproblemina jos pirmapradiškumo, Hegelis taip užaštrina savąją psichologizmo kritiką, jog kyla pavojus vaizduotės aprioriškumui, o Kanto sistema paverčiama formaliu idealizmu, gana artimu Locke'o idealizmui, ir daroma išvada, jog suvokti intelektą kaip subjek-

* Juslių sprendinys (lot.).

tyvų reiškia jį paneigti kaip absoliutų ir taip jam užkirsti bet kokį kelią į absoliutą. Ir tada trečiojoje *Kritikoje* vaizduotei suteikiama vertė remiantis ne estetiniu, bet teleologiniu sprendiniu (vaizduotės problemą perkeliančiu iš grynai psichologinės ar estetinės į teologinę sferą), – pabrėžus transcendentalios vaizduotės ir intuityvaus intelekto tapatybę, prieinama prie tokios teologinės išvados: „Jeigu praktinį Kanto tikėjimą (t.y. tikėjimą Dievu [...]) išvilktume iš nefilosofinių ir populiaraus aiškinimo apdangalų, į kuriuos jis yra įsuptas, nerastume nieko kito, tik idėją, jog protas taip pat turi absoliučią realybę. Šioje idėjoje panaikinama bet kokia laisvės ir būtinybės priešprieša, begalinis mąstymas taip pat yra absoliuti realybė, kitais žodžiais tariant, absoliuti mąstymo ir būties tapatybė" (GW, IV, p. 344–345). Taigi čia pakankamai aiškiai išdėstyta mūsų laikų religijos problema. Pripažinti (neakivaizdžiai tęsiant dekartiškąją argumentaciją), kad absoliuto pradžia yra empirinė ir psichologinė, reiškia daryti prielaidą, jog begalybė turi daugiau realumo nei baigtybė.

8. Pasak Heideggerio, būtent bendra nežinoma šaknis, iš kurios „galbūt" kyla jusliškumas ir intelektas (A, p. 15; B, p. 29), ir yra toji paslaptis, kurios skraistę nori pakelti Kantas. Dabar mes turėtume savęs paklausti, ar heidegeriškame akiratyje – būtent todėl, kad jis suponuoja sąryšį tarp būties ir subjektyvybės bei transcendencijos ir subjekto savitranscendavimo – transcendentalinė vaizduotė nėra laikoma pirmaprade tiek, kiek ji yra išvestinė (remiantis tuo, ką Derrida pavadino pakaitalo logika. Apie „subjektyvybę" kalbėjome neakivaizdžiai priimdami tai, kad jis yra *Dasein*'o atitikmuo, nes heidegeriška subjektyvybės kritika – tai tam tikros istoriografinės hipotezės pagimdyta išankstinė nuostata. Juk *Dasein*'o savitranscendavimas yra pati *Apmąstymų* šerdis. Tačiau toks savitranscendavimas yra būdingas kaip tik vaizduotei (pasyviai užlaikytas [*ritenuta*] pėdsakas, dėl to tampantis spontanišku, aktyviu ir idealizuotu). Savo ruožtu vaizduotė yra *Dasein*'o savastis. Štai

1922–1923 metų žiemos semestrą skaitytų paskaitų metu Heideggeris siūlo traktato *Perì Psychēs* pavadinimą versti ne *Von der Seele*, bet *Über das Sein in der Welt** (HG, II, 17, p. 6). Siela yra vaizduotės būstas: pėdsako retencija laiduoja laikiškumą, o subjektyvybė tėra juslinės retencijos rezultatas. Tai savo ruožtu tampa protencija ir idealizavimu (būtent tai po keleto metų Heideggeris suformulavo kaip *Dasein*'o savitranscendavimą, sykiu patikslindamas, kad *Dasein* jau yra save transcenduojantis, kitaip sakant, jis yra idealizuojančios retencijos rezultatas). Toks pats mechanizmas, kokį atskleidžia vaizduotė, iš naujo pasireiškia santykyje tarp *Dasein*'o ir būties. Knygoje *Sein und Zeit* būtis apibūdinama kaip transcendentas – kaip *transcendens schlechthin*** – tačiau kaip *Dasein*'o būtyje mąstoma transcendencija (kitaip sakant, transcendencija, kurios galimybės sąlyga yra *Dasein*). Tai dar aiškiau išdėstoma straipsnyje *Was ist Metaphysik?*, kuriame įvertinamas niekis. Šios idėjos gali būti nesunkiai perrašomos į dekartiško mąstymo akiratį: „Pati būtis savo esme yra baigtinė ir atsiskleidžia tik Niekyje besilaikančios čia-būties transcendencijoje" (Heidegger, 1976, p. 75); „Ėjimas anapus buvinio nutinka čia-būties esmei. Tačiau šis ėjimas anapus yra metafizika. Tai reiškia, kad metafizika yra sudėtinė ‚žmogaus prigimties' dalis [...]. Metafizika yra pamatinis čia-būties nutikimas. Ji yra pati čia-būtis" (*ibid.*, p. 77). Savo ruožtu straipsnyje *Vom Wesen des Grundes* iškeliama empiriškumo, kaip transcendentalumo galimybės, savitranscendavimo problema: niekis yra buvinio *ne*; o buvinio *ne* (niekis) atskleidžia būtį; būtis buvinio atžvilgiu yra skirtis, kurią įgalina buvinys. „Ontologinė skirtis yra ‚ne' tarp buvinio ir būties" (Heidegger, 1976, p. 79). Mes čia galime įžvelgti vaizduotės, kaip sugebėjimo išsaugoti nesančių juslinių dalykų pėdsaką, apibūdinimą.

* Tai Aristotelio traktatas *Apie sielą*. Heideggerio siūlytas vertimas: *Apie būtį pasaulyje*.

** Tiesiog transcendentas (vok.).

Pagrindo trūksta todėl, kad pagrindas yra būties ir buvinio skirtis, [jis yra] niekis šios skirties, kurią sukuria *Dasein*'o savitranscendavimas, nes pranokdamas patį save *Dasein* siekia transcendentalumo. Taip tiksliai pakartojamas dekartiško mąstymo judesys ir prieinama prie tos pačios išvados: tai, kas kaip empiriškumas įsteigia transcendentalumą, galų gale ima pateikti save kaip per idealizavimą išsilaisvinusį transcendentalumo steiginį. Jei būtume pozityvistai, galėtume tvirtinti atradę religinio jausmo kilmę, tačiau kalbama ne apie tai. Šis polinkis pirmapradiškumui pagimdo visa tai, ką Heideggeris kalba apie paslaptį, bedugnę, atsitraukimą, kaip ir visa tai, ką jis vėliau pasakė apmąstymuose apie *Ereignis**. Tai, ką emfatiškai galėtume pavadinti tolesniu žingsniu, bet ką veikiau derėtų apibrėžti kaip vaizduotės spekuliatyvumo problemos iškėlimą, iš esmės yra susiję su dviem dalykais. Pirmiausia, nėra jokios garantijos, kad tarpininkavimo tarp baigtybės ir begalybės klausimą būtų galima išspręsti apsisprendus vardan begalybės arba vardan baigtybės. Dialektika tarp to, kas dialektizuojama, ir to, kas nedialektizuojama, vis dar yra dialektika ir netgi sudaro pačią giliausią jos galimybę, tačiau, kad ir kaip ten būtų, ji neišsisprendžia suteikiant hegemoniją vienam iš dviejų polių. Taip atsitinka ir vaizduotės atveju: ji iškyla prieš mus būtent kaip retencija ir sykiu idealizavimas, kaip baigtinis pasyvumas ir drauge begalinės kartotės galimybė. Antra, nebūtina šią veiklą vadinti „pirmaprade" (Hegelio ir Heideggerio teikta prasme), nes pirmapradiškumas ir išvestinumas jau yra sudėtinė pora, atsirandanti iš vaizduotės pasyvumo–aktyvumo. Pirmapradiškumas čia būtų vien archeologinė duotis, atsirandanti teleologinio tyrimo metu, panašiai kaip Freudo *Nachträglichkeit*** ar Levino „praeitis, kuri niekada nebuvo esamybe".

* Įvykis, nutikimas, nuotykis (*vok.*).

** Uždelstas veikimas (*vok.*). Kai kurias traumas subjektas patiria to neįsisąmonindamas. Jos palieka pėdsaką pasąmonėje ir pradeda veikti „po laiko", pavėluotai, kai sąmonė kokių nors vėlesnių įvykių dėka pagaliau suvokia, kas įvyko, įsisąmonina praėjusio įvykio (traumos) prasmę. Tai tokia patirtis,

Tokiu atveju kalbėti apie *cogito* ar *Dasein*'o savęs transcendavimą reiškia aprašinėti fiziologinę pėdsako veiklą: pėdsakas įsirašo; įsirašymo veiksmas yra empiriškas ir pasyvus. Tačiau įrašytas ir todėl idealizuotas pėdsakas tuo pat metu pasidaro transcendentalus. Būtent šis vienintelis judesys ir apibrėžia vaizduotės transcendentalumą.

Taigi esaties konstitavimas tampa įmanomas nykstant empiriškumui. Būtent todėl Derrida gali teigti, kad begalinė skirtis yra baigtinė (ši frazė suprastina ne kaip bendro pobūdžio liaupsė baigtybei, bet kaip abipusė baigtybės ir begalybės implikacija). Esatis niekada nėra sau pačiai esanti, nes ji konstituota kalbiškai ar, kalbant esmingiau, gramatologiškai, ji yra kaip pėdsakas. Tad dvasia kyla iš kartotės, kitaip tariant, iš raidės (kartotė yra tiek raidės, tiek dvasios galimybė). Tai dar vienas būdas pasakyti, kad empiriškumas (tam tikras empiriškumo pateikimas) yra transcendentalus – tai transcendentalumo galimybė. Ženklas duoda ženklą*: semantiškai jis žymi save patį ir kitą dalyką, o tai, beje, kaip tik būdinga atvaizdui; ontologiškai ženklas yra pakibęs tarp esaties ir nesaties. Kaip ir vaizduotė, kuri yra pasyvus užrašymas ir sykiu aktyvus idealizavimas. Būdamas pirma [*precedendo*] ontologijos ir fenomenologijos, pirma empiriškumo ir transcendentalumo, ženklas šia prasme yra ankstesnis už tiesą. Taigi jis turi egzistenciją, bet neturi esmės.

Todėl Heideggeris ir siūlo „sielą" versti kaip „būtis pasaulyje". Pėdsako dėka tapęs galimu, skyrimas-uždelsimas** ne modifikuoja *cogito*, o sudaro sąlygas jo konstitucijai. Beje, taip pat kalba ir Kantas: aš sukuriu laiką tuo momentu, kai jį patiriu,

kuri sąmonę pasiekia ne aktualiai (ne per dabartį), bet uždelstai. Tai esatimi („dabartimi") niekada nebuvusi praeitis – absoliutus patirties pėdsakas.

* *Il segno fa segno* – pažodžiui: „ženklas daro ženklą"; *fare un segno* – duoti kam nors ženklą, nurodyti.

** *Il differimento* – prancūziškas atitikmuo *le différer*. Tai Derrida filosofijoje sutinkamas veiksmažodinis daiktavardis (naujadaras), pasidarytas iš *différe*, kuris turi dvi pagrindines reikšmes: 1) skirti, daryti skirtumą; 2) uždelsti, užlaikyti.

kitaip tariant, sukuriu vidinę prasmę tuo momentu, kai ją sugretinu su išorine prasme, – pagal aristotelišką laiko apibrėžimą, kuris laiką apibūdina kaip judėjimo skaičių pagal tai, kas buvo prieš ir bus po to. Derėtų paklausti, ar tik Dievo, *taip pat ir žmogaus* kilmė neglūdi šioje pėdsakui imanentiškoje paslaptyje (empiriškumo ir transcendentalumo sąlygoje). Iš jos kyla vìsos dvasios pasaulį maitinančios „teologinės“ („metafizinės“) sampratos: atvaizdas arba vaizdinys, jusliškumas ir suvokiamumas protu, gamta ir kultūra, gamta ir technika. *Ir atvirkščiai,* galėtume pastebėti, kad jau pats bandymas sugrįžti atgalios iki pėdsako galimybės atveda į mistikai būdingą unifikuojančią struktūrą. Tačiau kaip tik todėl neverta grįžti prie pirmapradžio momento (pripažįstant Heideggerio siūlytą pirmapradiškumo poreikio apskritai sampratą), nes nėra jokio kito, tik įprastinis laikas ar, veikiau, jau pats pirmapradis laikas yra išvestinis. Čia pasirodo, jog tai, kad visa gali būti *sacrum* arba *profanum,* kupina prasmės ar visiškai beprasmiška, paprasčiausiai kyla iš to, kas pasirodo kaip pati žemiškiausia ir sykiu problemiškiausia paslapčių akivaizdybė: ėjimas nuo jusliškumo prie suvokiamumo protu per pėdsako įrašą.

BIBLIOGRAFINĖS NUORODOS

Alexander, S., *Space, Time and Deity,* The Gifford Lectures at Glasgow (1916–1918), 2-asis leid., New York: Dover Publications, 1966

Baudelaire, Ch., *Œuvres complètes,* sudarė Y.G. Le Dantec ir C. Pichois, Paris: Gallimard, ser. „Bibl. de la Pléiade“, 1975 *(OC).*

Cohen, E., *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), 3-iasis leid., Berlin: Cassirer, 1918.

Derrida, J., *La Vérité en peinture,* Paris: Flammarion, 1978.

Descartes, R., *Œuvres de Descartes,* sudarė Ch. Adam ir P. Tannery, Paris: Vrin, 1897–1913 (AT).

Feuerbach, L., *Sämtliche Werke,* sudarė W. Bolin ir F. Jodl, 2-asis leid., Stuttgart: Bad Cannstadt, 1959–1964, 10 t. (SW).

Hegel, G.W.F., *Glauben und Wissen*, in *Gesammelte Werke*, Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften, sudarė H. Buchner ir O. Pöggler, Hamburg: Miener, 1968, t. IV, „Jenaer Kritische Schriften", p. 315–414; vertimas į prancūzų k., *Foi et Savoir*, vertimas, įvadas ir pastabos Marcelio Méry, Paris: Ophrys, 1975 (GW).

Heidegger, M., *Heidegger – Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975 (HG).

– *Sein und Zeit*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1927, t. VIII; vertimas į prancūzų k., *Être et Temps*, Paris: Gallimard, 1986.

– *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.

Kant, E., *Kants Gesammelte Schriften*, Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin–Leipzig, 1900; Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1967 (Ak).

– *Kritik der reinen Vernunft*, 1-asis leid., 1781 (A), 2-asis leid., 1787 (B); vertimas į prancūzų k., *Critique de la raison pure*, Paris: PUF, 1944.

Leibniz, G.W., *Die Philosophischen Schriften*, 7 t., parengė C.I. Gerhardt, Hildesheim: Georg Olms, 1960.

Levinas, E., „Dieu et la philosophie", in *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982.

– *A l'heure des nations*, Paris: Éd. de Minuit, 1988.

Menzer, P. (leid.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin, 1924 (Menzer).

Philonenko, A., „Lecture du schématisme transcendantal", in J. Kopper, W. Marx, *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1981, p. 291–312.

HANS-GEORG GADAMER

Du tūkstančiai metų be naujo Dievo

Pasikalbėjimai Kapryje 1994 metų vasarį

Siaurame kalbėtojų rate prie apskrito stalo buvau vienintelis vokietis ir todėl nebuvo lengva. Nė vienas iš dalyvių nekalbėjo vokiškai, o mano senos ausys tik bendrais bruožais tegalėjo sekti pasisakymus prancūzų, italų ir ispanų greitakalbe. Dabar imuosi plunksnos tik perskaitęs Gianni Vattimo ir Jacques'o Derrida pranešimus.

Derrida taip gerai ir taikliai perteikė mūsų draugiškų pasikalbėjimų atmosferą, kad nieko nebelieka pridurti. Vis tik man taip įstrigo atmintin Gianni Vattimo ir Jacques'o Derrida dialogas, kad apsidžiaugiau gavęs progą dabar atidžiau perskaityti jų pasisakymus.

Dalyviai tikrai buvo parinkti vienpusiškai, nes visi, išskyrus mane, atstovavo lotyniškajam pasauliui. Buvau vienintelis protestantas. Žinoma, neabejotinai dar labiau trūko, kaip teisingai pastebi Derrida, islamo pasaulio atstovų. Taip pat tarp mūsų nebuvo nė vienos moters, nors kalbant apie „religiją mūsų pasaulyje" moterys – ypač motinos – turi teisę pirmosios tarti žodį.

Tačiau mus vienijo tarpusavio supratimas. Nepaisant to, kad buvo kalbama keletu kalbų, nė vienas iš mūsų nesijautė kaustomas dogmų. Bendrinis žodis „religija" kaip ir anksčiau, žinoma, tebėra romiečių nuosavybė, kurią tikriausiai padovanojo valstietiškoji ankstyvosios Romos kultūra. Apskritai nedaug

ko tikiuosi iš etimologijų. Nei Heideggeris, nei Derrida iki šiol nesugebėjo manęs įtikinti, kad etimologijos gali mums kažką pasakyti, jeigu gyvojoje kalbos vartosenoje jų balso nebegirdėti netgi tuomet, kai etimologija yra iš tikrųjų teisinga... Bet ką gi šioje tyrinėjimų srityje reiškia „teisinga"?

Manau, kad suprantu, kokie yra šio susitikimo Kapryje motyvai. Tai aiškiai suformulavo abu pirmieji kalbėtojai, Derrida ir Vattimo. Mano pranešime dėl jau minėtų priežasčių buvo išsakyti tik labai bendri požiūrio taškai. Be jokių abejonių šiandien reikia kiek plačiau formuluoti mūsų darbo pavadinimą, jis turi skambėti: „Religija ir religijos." Tai tiesiog duotybė, kurios pagrindu šiandien religija tampa centrine dabartinio pasaulio problema. Dabartinės epochos gal ir nepavadintume religinių karų amžiumi, tačiau Antrojo pasaulinio karo katastrofa tikrai alsuoja kruvino religinio karo beprotybe. Ponas Vattimo savo pranešime ne kartą užsiminė, kad Antrojo pasaulinio karo konflikto fone iškyla ir dogmatinis ateizmas. Dabar, pasibaigus nacionalizmo rasistinei beprotybei ir sovietinei prievartinei religijai, šis fonas pasikeitė ir prarado anksčiau turėtą galią.

Vis dėlto turime aiškiai suvokti, kad totalitarinės ūkio ir visuomenės struktūros pertvarkymas yra sunkus uždavinys – visur, taip pat ir sovietinėje Rusijoje, kur vietoj galingo centro valdymo ir komandinio planinio ūkio bandoma įvesti vakarietiškas ūkio ir politikos veiklos formas. Be abejonės, tai liečia ir inteligentijos sluoksnį daugelyje kitų „pažangių" kraštų. Žlugus sovietinei valstybei buvusios visuomeninės sistemos „racionalumas" gyvuos tol, kol protui bus patraukli vienokia ar kitokia planinė ekonomika. Svajonė apie „tikrąjį" socializmą toli gražu dar nėra pasibaigusi. Dėl tokių svajonių blaivi kasdienybė atsiduria sunkioje padėtyje. Kukli prisitaikymo, rizikos, priklausomybės, svyruojančios konjunktūros sistema, kuria pasitenkina demokratijos idealas, ne taip lengvai randa kelią į modernią masinę visuomenę. Nuolatinių kompromisų sistemos realizmas neatitiko prie klusnumo pratusios visuomenės

svajonių ir iliuzijų. Išmokti šio realizmo yra sunkiau, negu užsispyrus laukti išganymo, kitaip sakant – slegiančios diktatūros ir svajonių apie pasaulio revoliuciją.

Net ir religijoms nebėra taip lengva pasiekti žmones pasitraukus iš arenos marksistiniam mokymui apie ideologinę saviapgaulę, kurios moko dogmatinis ateizmas. Mūšiai dabar iš tikrųjų vyksta kituose frontuose. Dabartinė duotybė yra pasikeitusi, nes dogmatinis ateizmas nebėra vienas iš šių frontų. Religiją apskritai neigiančio marksizmo vieton stojo indiferentizmu besiremiantis ateizmas. Atrodo, kad industrinėse šalyse būtent toks yra didžiosios dalies jaunosios kartos atstovų santykis [su religija]. Žinoma, visos žmonijos mastu tai dar nesudaro daugumos. Net ir skirtingos krikščioniškos konfesijos labai nevienodai žiūri į šį indiferentiškumą. Tačiau nebegalime ilgiau nuo savęs slėpti, kad kartais mūsų visuomenės industrializavimas primena savotišką pasaulinės ekonomikos religiją ir pranašauja ateities tendencijas. Tai ne taip jau mus ir stebina. Iš Maxo Weberio išmokome, kad kapitalizmą ir industrializaciją didele dalimi inspiravo puritonizmas. Ypač predestinacijos teorija, nūdienos žmonijoje visiškai legitimavusi industrinių kraštų žmogaus profesinės sėkmės siekimą. Nenuneigiama mokslo ir technikos pažanga užaugino savarankišką jėgą, kurios mes paprasčiausiai nebegalime suvaldyti. Mūsų likimus vis labiau lemia vidiniai šio industrijos ir technikos vystymosi dėsniai. Mes, europiečiai, atsiduriame priešais faktą, kad vargu ar beįstengsime pasipriešinti šiai likimo krypčiai; tą patį galime pasakyti apie Jungtines Amerikos Valstijas. Industriniuose kraštuose ši sistema ilgainiui iš tikrųjų atvedė prie gerbūvio kilimo. Tačiau iš pradžių ji buvo kalta dėl skurdo ir pramonės proletariato atsiradimo. Būtent šiuos dalykus griežtai pasmerkė Marxas ir Engelsas – pirmiausia Didžiojoje Britanijoje, tuo metu labiausiai pažengusioje mašininės technikos srityje ir labiausiai nuskurdinusioje bedarbių mases. Kartu su ūkio industrializavimu visuomenėje atsirado visiškai naujos įtampos ir visų moderniųjų valstybių socialinei politikai buvo iškelti nauji

uždaviniai. Tai vedė prie vis didesnio visų gyvenimo sričių reglamentavimo neišvengiamo gerbūvio valstybėje. Pavyzdžiui, reglamentuota darbdavių ir dirbančiųjų kova pagimdė procedūras, kurios apskritai pasiteisino. Bedarbių draudimas ir apsauga nuo išnaudojimo tapo pagrindiniu ūkio ir visuomenės uždaviniu. Tam pritarė ir visa tarnautojų armija. Todėl sustiprėjo biurokratija ir pasikeitė visas gyvenimo stilius. Be to, siaubingų mūsų šimtmečio karų beprotiški griovimai vis iš naujo pakurstydavo technikos revoliuciją atstatinėjant kas buvo sugriauta. Nepaisant visų karų niokojimų ir griovimų, gerbūvis industriniuose kraštuose tebekilo, net jei globaliu mastu vis didėjo atotrūkis tarp turtingų ir neturtingų kraštų. Industrinės šalys ta proga nusikalė naują sąvoką – „gyvenimo kokybė". Industrinė visuomenė, kurioje mes gyvename, ypač susilpnino senąjį šeimos ir ją jungiančių jėgų pamatą visuose sluoksniuose, pradedant aristokratija, stambiąja buržuazija, baigiant visais kitais nūdienės visuomenės luomais ir klasėmis. Pamažu prarado turėtąją vertę ir tarnavimas Dievui, o tai atsiliepė krikščioniškosioms Bažnyčioms ir jų gyvybingumui.

Bet yra kitos religijos bei ištisi didžiuliai kultūriniai regionai, kurie anaiptol neatsiranda iš šio puritoniškojo pasaulio, kuriuos taip pat yra įtraukusi ar vis labiau įtraukia „pasaulinio ūkio religija". Šiaip ar taip, tai didesnioji žmonijos dalis, apie kurią nežinome, ar ji apgintų savąjį religija grįstą visuomeninį kultūros pasaulį, slypintį po plona, tarsi perregima industrine odele. Tai, ką vadiname apšvieta, tebuvo krikščioniškosios Europos naujųjų amžių procesas.

Tačiau iš tikrųjų turime mąstyti apie dar gilesnę praeitį. Pamažu pradedame suprasti, kad tokios didelės senosios kultūros kaip kinų ar indų tik palyginti neseniai susidūrė su vėlyvuoju europietiškos apšvietos etapu. Klausdami savęs, kodėl krikščioniškoji apšvieta įsigalėjo Europoje, o ne kituose žemynuose ir pasaulio kultūrose, žengiame žingsnį link Vakarų likimo linijos pažinimo. Iš pradžių Europos erdvėje išryškėjo, įsirėždama į ją liudijančios mūsų kalbos audinį, pirmoji

apšvieta. Ne be pagrindo šį naujųjų amžių apšvietos foną vadiname vardu, kurį jam davė Renesansas, kitaip sakant, graikų ir romėnų antikos atgimimas. Tačiau jei, pasirinkę temą „Religija ir religijos", bandome apmąstyti žmonijos likimą bei svarstyti jos ateitį, turime išmokti mąstyti platesniu mastu. Mums turi rūpėti klausimas, ar kitų religijų ir kultūrų pasauliai galėtų atsakyti į mokslinės apšvietos ir jos pasekmių universalumą kuo nors kitu negu pasaulio ūkio religija. Galbūt pasaulis ras kitą atsakymą, kurio mes dar net nenujaučiame?

Nedrįstu nieko čia pranašauti. Tačiau esu įsitikinęs, kad moderniojo mokslo ir technikos kelias, o kartu ir pasaulinio ūkio kelias, kuris jau beveik nueitas, negrįžtamai įtakojo žmonijos likimą šioje žemėje. Visai neketinu nuo Graikijos ir krikščionybės prasidėjusio žmonijos vieškelio kokiu nors paslaptingu būdu išvesti į naujas platumas ar ateities kelią. Nenoriu sužadinti vilčių, esą dar galima atstatyti pusiausvyrą. Griovimo jėga, patekusi į žmogaus rankas, technikos, ginklų technikos apskritai , o ypač – atominės technikos dėka pirmąsyk padarė aktualiu žmonijos klausimą, t.y. žmonijos išlikimo šioje planetoje klausimą. Kokį socialinio ir politinio žmonijos ugdymo trūkumą reikėtų įveikti, norint vėl pasiekti pusiausvyrą tarp gamtos ir kultūros?

Klausimas iškeltas ne be pagrindo ir turi reikšmingą foną. Žmogaus, *homo sapiens* rūšies, gebėjimas prisitaikyti, bendras visoms gyvybės formoms ir kultūros dariniams, anaiptol nėra vienodos prigimties. Prisiminkime Tolimųjų Rytų kultūras, pavyzdžiui, Kiniją ir Japoniją, – šių kraštų tautos visai kitokiais keliais eidamos išsiugdė mums gerai pažįstamas dorybes, tokias kaip savidisciplina, energija ir stropumas, kurios nepaprastai tiko perimant europietiškąjį mokslą ir techniką. Jau vien dėl savo jautrių pirštų tenykštės rasės atrodo tiesiog sutvertos subtiliai technikos pasaulio mechanikai. O kitose, ne moderniosios pramonės bei technikos, srityse, pavyzdžiui, architektūroje ir sodininkystėje, rašymo mene ir grafikoje, jos jau seniai nuėjo savais keliais pasiekdamos didelių – ir visiškai kitokių

nei mūsų – laimėjimų. Be to, tos tautos savo religijos dėka išsaugojo glaudų ryšį su giminystės santykių ir šeimos tradicijomis, dėl kurių, tarkim, žmogaus teisės čia gerokai skiriasi nuo pripažįstamų krikščioniškuose Vakaruose, ir suponuoja visiškai kitokį mirties vertinimą, negu tas, kuris viešpatauja Europoje.

Pokalbio dalyviai, ypač pagrindiniai kalbėtojai Vattimo ir Derrida, remdamiesi mūsų europietiškos kultūros masteliu, bandė priartėti prie religijos problemos, kaip ji iškilo Europos Švietimo epochoje. Suprantama, klausimo išplėtimas kitoms pasaulio religijoms būtų įmanomas ir būtinas, jei būtų pritaikytas nedogmatinis bandymas aptarti religinę patirtį, kuris viešpatauja mūsų pokalbyje planetos masteliu. Tačiau kalbant apie patyrimą reikia pradėti nuo savęs. Net ir paviršutiniškai pažvelgus į pasaulio religijas, kažką sužinome apie religinę patirtį, kurios, atrodo, niekur netrūksta. Atrodo, žinojimas apie mirtį visur apima ir mirties nepatiriamumą. Būtent tuo žmogus yra išskirtinis. Šito savo ribų žinojimo trūksta visoms kitoms gamtoje sutinkamoms gyvoms būtybėms.

Prisiminkime graikų tragediją apie Prometėją, priskiriamą Aischilui. Joje mitine forma bandoma mąstyti žmogaus išskirtinumą kitų gyvų būtybių atžvilgiu ne tik dėl mirties žinojimo, bet ir dėl savo mirties dienos bei valandos numatymo. Prometėjas, dieviškoji bet kokio išankstinio žinojimo simbolinė figūra, dramoje pasirodo kaip tas, kuris nuslėpė nuo žmogaus būtent mirties dienos ir valandos žinojimą. Šis jo nuopelnas žmonijai didesnis už ugnies dovaną. Mat nuo to laiko žmonės stropiai dirbdami ir džiaugdamiesi ateitimi nugalėjo iki tol juos kausčiusį vangumą ir ateities nebuvimą. Toks ugnies pagrobimo mito peraiškinimas buvo milžiniškas mąstymo žingsnis į priekį. Dabar žmogaus sugebėjimus praturtina ne vien mokėjimas apsieiti su ugnimi, bet ir kai kas daugiau: planavimas ir galėjimas veikti apskritai. Visiškai suprantama, kodėl šią dramą apie Prometėją norima priskirti tik labai aukštam Švietimo epochos laipsniui ir kodėl vis iš naujo suabejojama

Aischilo autoryste. Mirties nepagrįstumas ir nerimastingumas visuomet lydės bet kokį numatantį mąstymą, išskiriantį žmogų iš kitų gyvų būtybių tarpo, o tai – pavojinga dovana. Atrodo, kad žmogaus numatantis mąstymas nepaliaujamai žadina troškimą mąstyti toliau už neišvengiamą mirtį. Žmonės yra vieninteliai iš mums žinomų gyvų būtybių, kurie laidoja savo mirusiuosius.

Vadinasi, jie bando jų nepaleisti ir po mirties, laiko juos atmintyje, kurdami jų garbinimo kultą. Kiekvienam žmonijos priešistorijos žinovui visuomet kelia nuostabą tai, kokie daiktai buvo dedami į mirusiojo kapą kaip aukojamos dovanos. Oslo apylinkėse aptiktose kapavietėse buvo visas laivas, o ir visur kitur buvo aukojama anapusiniam gyvenimui, nemanant, kad šis aprūpinimas realiai pravers. Tai toks pat simbolinis veiksmas, kaip ir kitas neginčijamai žmogų išskiriantis dalykas – kalba. Tikriausiai viena neatskiriama nuo kito: mąstymas apie tai, kas bus po mirties, ir kalbos stebuklas, leidžiantis pristatyti tai, kas nesti. Schellingas kartą pasakė: „Gyvenimo baimė gena tvarinį iš jo centro" ir todėl žmogui reikia į jį įsikibti. Būtent todėl Heideggeris mirties baimę apibrėžė kaip užbėgimą į mirtį.

Už mūsų pasikalbėjimo Kapryje apie religiją neabejotinai slypėjo Heideggerio mąstyminė dievoieška. Abu pokalbio vedantieji kėlė tą patį uždavinį – viena vertus, išsilaisvinti iš bet kokio dogmatizmo, visų pirma iš tokio, kuris į religiją žvelgia tik kaip į žmogaus apgavystę ar saviapgaulę. Todėl labai aiškiai sutapo abiejų nuomonės, jog pripažįstant religijos reikalingumą nėra net kalbos apie grįžimą prie bažnytinio mokymo. Kita vertus, pasirodė, kad nebeteko galios apšvietoje įvykęs graikų metafizikos perkūrimas į natūraliąją teologiją. Taigi abu požiūriai akivaizdžiai turėjo omenyje Heideggerio atliktą metafizikos įveikimą ar išsilaisvinimą. Tačiau reikia paklausti savęs, ar šitaip nusakytam uždaviniui iš tiesų buvo rastas sprendimas. Galbūt tai toks uždavinys, kuris nėra išsprendžiamas žmogaus mąstymo pastangomis, kaip kad galiausiai pripažino ir Heideggeris: „Vien tik Dievas gali mus išgelbėti."

Kalbant apie Vattimo, krinta į akis tai, kaip jis iš viso kelia religiškumo grįžimo problemą. Akivaizdu, kad šio grįžimo jis nelaiko grįžimu prie metafizikos ar prie kokio bažnytinio mokymo. Atsiribodami nuo pernelyg skubotai skelbiamų išganymų, abu nori rimtai traktuoti mirties nesuprantamumą, o visus atsakymus, slypinčius religijų pažaduose, laiko nesuderinamais su mūsų įsipareigojimais racionalumui.

Vattimo pats pabrėžia, kad sugrįžimo fenomenas yra giliai įsišaknijęs religijos patirtyje. Neveltui čia kalbama apie „atsivertimą". Vaikas pergalingai užvaldo prieš jį atsiveriantį pasaulį įaugdamas į savo gimtąją kalbą. Tai geniali, kiekvienam iš mūsų duota patirtis, tačiau sykiu – ir pavojingas dalykas, nes niekas negali išvengti patirties, nurodančios tų valdų ribą. Didžiulis mąstymo pakilimas, atsiradęs įsigyvenus į kalbą, dar gali sužadinti pergalingą pojūtį, kad mūsų valdos neribotos, tačiau skausmo, žlugimo ir nesėkmės jutimas neišvengiamai riboja iliuziją, kad viskas priklauso mums. Taigi uždavinys vengti bet kokio dogmatinio skubotumo vis stringa mirties paslaptyje, kurios nebeišriš joks vaikiško pasitikėjimo ilgesys. Ir nė vienas žmogus nepažins savo tikrosios egzistencijos patirties tikrosios pradžios. Visuomet reikės patirti, išmokti ir išbandyti savo jėgas, ir visuomet bus susiduriama su neperžengiama riba. Būtų įžūlu diskutuojant susitvarkyti su šia savo vaikystės ir savo patirties atsiradimo istorija. Ji priklauso nesučiuopiamai būtybei vardu žmogus. Žinoma, svarbus dalykas, jei kam nors susigaudyti pasaulyje nuo pat vaikystės padėjo religinio gyvenimo ritualai. Tačiau niekas, kad ir paskutinėje savo augimo fazėje, vykstant emancipacijai, negali išvengti susidūrimo su Švietimo epochos reikalavimais ir, aišku, su jos ribomis.

Atrodo, beveik neišvengiama, kad žmogaus egzistencinė sąmonė, nuolatos verianti naujus atminties ir prisiminimo, atsiradimo ir tapsmo akiračius, tuo pačiu laiko atvertą ir tam tikrą ateities akiratį, kuriame, net ir gyvenimui baigiantis, lūkestis ir viltis siekia įveikti silpnadvasiškumą. Tai patirtis, kad gamta žmogui beveik neleidžia iš tikrųjų tarti „taip" savajam

pasitraukimui. Kova su mirtimi tęsiasi tol, kol pakanka jėgų. Todėl nukryžiuotasis Dievas, kurį krikščionybė priešpriešina visiems kitiems anapusybės ir ateities vaizdiniams, atrodo antžmogiškas reikalavimas. Nepajudinamą gyvenimo tvirtybę išskiria būtent nenuilstama valia gyventi, nuolatos norinti ateities. Tad ar apskritai gali būti toks dalykas, kaip mirčiai duotas sutikimas? Ar tai nepranoksta visų žmogaus jėgų? Galima nujausti, ką reiškia tai, kad mūsų kultūroje viešpataujančią žinią apie žmogaus ir Dievo sūnaus pasiaukojamą mirtį norima laikyti tikruoju išganymu, pranokstančiu visus kitus pažadus.

Vattimo pasisakymas iš tikrųjų reikalauja konkrečiai studijuoti pastabose pateiktą literatūrą. To padaryti jau nebeįstengsiu. Kiek supratau iš teksto, kalbama apie ketinimą išvengti metafizikos ir ja besinaudojančios teologijos. Supratau ir tai, kad kalbėtojas neberanda atramos šiaip jau artimoje jam Levino figūroje, kai tik šis ima pabrėžti savosios čia-būties sąmonės [*Daseinsbewusstsein*] baigtybę ir kūriniškumą. Aiškiau man darosi, kai Vattimo aptaria įsikūnijimo sąvokos neišvengiamybę ir tai, kaip ją traktuoja Heideggeris, naujai analizuodamas (ir įveikdamas) metafizinę laiko sampratą. Vattimo nori atsiskirti nuo metafizikos, vėl pasukdamas prie vėlyvajam Schellingo mokymui būdingo pozityvumo. Taigi tenka pripažinti ir mitą, net jei šiam vietą, Schellingo žodžiais tariant, turi paruošti krikščionybės skelbiama žinia. Kaip ir visada, Schellingas sieja šį posūkį su ta problemine situacija, kai Hegelis religijos ir filosofijos santykį vaizduoja kaip vieną iš absoliutaus žinojimo kelio stadijų. Tiek *Dvasios fenomenologijos* pabaigoje, tiek ir ankstyvuosiuose *Enciklopedijos* eskizuose tik palaipsniui ima aiškėti religijos ir meno santykis. Be meno vargu ar apskritai būtų įmanomas žingsnis nuo vaizdinio prie sąvokos. Akivaizdu, kad būtent čia slypi „dailiojo meno" paslaptis. Juk Hegelis sako, kad religijai esmiškai būdinga galiausiai nusikratyti bet kokių atskirybių ir išryškinti tai, kas visuotina kiekviename turinyje, koks jis bebūtų. Vadinasi, dailusis menas, kaip „menas", iš esmės pasiekia to paties, ko ir filosofija

savo bendrosiomis sąvokomis. Abu kalba apie „tiesą". Hegelio *Enciklopedijos* §562 skaitome: „Kalbant apie glaudų meno ir religijų ryšį reikėtų patikslinti, kad dailusis menas gali priklausyti tik toms religijoms, kurių principas yra konkretus, išsilaisvinęs, bet dar ne absoliutus dvasingumas [...]. Prie to pridurtina platesnio pobūdžio pastaba, kad meno atėjimas skelbia su jusliniu išoriškumu dar tebesisiejančios religijos saulėlydį [...]. Menininko ir žiūrovų genijų patenkina ir išlaisvina kilnus dieviškumas, kuriam išraišką suteikė meno kūrinys... Taip išsaugoma ir įgyjama laisvos dvasios žiūra ir sąmonė. Dailusis menas savo ruožtu yra pasiekęs to, ko ir filosofija – išvalęs dvasią nuo nelaisvės." Žinoma, tikrasis objektyvumas galimas tik minties stichijoje, sako Hegelis. Tačiau ar šis apribojimas taikytinas harmonijos menui? Ir, ko gero, žengdamas dar vieną žingsnį pozityvumo link Schellingas peržengia mąstančios dvasios absoliutumą.

Derrida savo pasisakyme pirmiausia remiasi Kantu, jis aiškiai seka Kanto veikalo apie religiją „Priedais". Taigi, nors religijos skelbiama žinia ir yra anapus mūsų suvokimo, tačiau ji nėra nesutaikoma su laisvės sąvoka, kuria remiasi Kanto praktinė filosofija. Antra, Derrida vėl pasitelkia savo sąmojingą žaidimą su *chōros* sąvoka. Šiame kontekste, rizikuodamas būti apšauktas metafiziku, galiu žengti žingsnį link supratimo, kad *chōra*, suteikianti erdvę ir padaranti vietą, visiškai nenusako to, kas tą vietą užima. O tą patį nesunkiai galima pritaikyti ir neoplatoniškajai vienio ir dieviškumo sampratai. Tačiau *chōrą* galima suprasti ir taip, kaip dialoge *Timajas*; ten ji išreiškia visišką neapibrėžtį, būdingą noetinės ir jutiminės būties santykiui. Šis santykis yra esmiškai neapibrėžiamas, tačiau būtinai turi būti daroma jo prielaida. Skaičiavimas ir skaičiai, kaip ir euklidinė geometrija, yra mums suvokiamos tiesos. Tačiau mes negalime suvokti, kaip egzistuoja šias eidetines duotybes atitinkantys tikras pasaulis ir pasaulio tvarka. Taigi *chōros* sąvoka iš tikrųjų perima pitagoriškosios minties derlių. Tai rodo, kokių aukštumų Platono laikais buvo pasiekusi matematika, kuria

remiantis galiausiai buvo sukurta platoniškoji doktrina apie reguliarius kūnus. Vis dėlto Platonas šiame kontekste tik pasakoja ilgą istoriją apie dieviškąjį demiurgą, neva sukūrusį pasaulio tvarką ir tvarkantį žemiškąjį vyksmą nepaisant akivaizdžios jo netvarkos. Vadinasi, elementų struktūrai galima būtų pritaikyti naujausią žmonijos mokslą, trikampio geometriją ir stereometriją, kurioje atpažįstamas priartėjimas prie tobulo būties rutulio – bet visa tai tėra sąmojingi žaidimai.

Pats Platonas, net ir atsiduodamas mitinio žaidimo džiaugsmui, niekuomet apibrėžtai nepasisakė apie atskirybės ir bendrybės santykį. Dalyvavimas, garsioji *methēxis*, visuomet reiškia logosą sudarančių idėjų dalyvavimą vienos kitoje. Atskirybės dalyvavimo bendrybėje prielaida akivaizdžiai laikoma savaime suprantama. Todėl ji visiškai nėra tiksliau Platono aprašyta, pvz., *Faidone*. Tik Aristotelis išreiškė čia glūdintį savaiminį suprantamumą, kuris kartu peržengia viską, kas yra suvokiama, pirmos ir antros substancijos sąvokomis. Taip jis vėliau sukėlė ginčą apie universalijas scholastikos amžiuje, kuriame atsirado nominalizmas – naujųjų amžių žinijos sąvoka.

Apibendrinant galima pasakyti, kad abu pokalbio dalyviai aiškiai sutarė dėl to, kad į esminį klausimą, kodėl apskritai yra kas nors, o ne nieko, mokslinio atsakymo negali duoti nei metafizika, nei teologija. Dabar žodis atitenka kitiems pokalbio dalyviams, kurių klausydamas aš atsiveriu naujiems apmąstymams.

SL 014. Leidykla „Baltos lankos", Mėsinių g. 4, 2001 Vilnius
Spausdino AB „Vilspa", Viršuliškių sk. 80, 2056 Vilnius.
Užsakymas 69

Dviejų didžiųjų Prancūzijos (Seuil) ir Italijos (Laterza) leidyklų bendrame projekte (*La religion*, 1996) skelbiama 1994 metais įvykusio Jacques'o Derrida ir Gianni Vattimo vadovaujamo seminaro, kuriame dalyvavo Maurizio Ferraris, Hansas Georgas Gadameris, Aldo Gargani, Eugenio Trías, Vincenzo Vitiello, medžiaga. Prie apskrito stalo susirinkę filosofai diskutavo pasiūlyta tema – religija. Ar daug pasikeitė pasaulis nuo to laiko, kai Nietzsche ištarė savo garsiąją frazę „Dievas mirė“? Ar tas šiomis dienomis iškilęs reiškinys, kurį kai kas paskubėjo pavadinti „religijos atgimimu“, paneigia „Dievo mirtį“? Diskusijos ašis – religiškumo sugrįžimas, provokuojantis naujus religijos apmąstymus, kvestionuojantis Proto epochos nuostatas. Tai labai aštri, polemiška knyga, atspindinti pačią aktualiausią filosofijos būklę besibaigiant XX amžiui.

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-813-12-3



ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiant Atviros Lietuvos fondui. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų pagrindais.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

Rekomenduojama kaina 15 Lt